دراسات في العقيدة الإسلامية

الشيخ
محمد جعفر شمس الدين

دار التعارف للمطبوعات

دراسات
في
العقيدة الإسلامية

الطبعة الرابعة
١٤١٣هـ - ١٩٩٣م

دار التعارف للمطبوعات

المكتب : شارع سوريا - بناية درويش - الطابق الثالث
الادارة والمعرض : حارة حريك - المنشية - شارع دكاش - بناية الحسنين
تلفون : ٨٣٧٨٥٧ - ٨٢٣٦٨٥
صندوق البريد ٨٦٠١ - ١١ - ٦٤٣ - ١١

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على خير خلقه محمد

وآله الطاهرين وصحبه المنتجبين

المقدّمة

هذه « دراسات في العقيدة الإسلامية » كنت قد ألقيت جزءاً منها على طلاب السنة الأولى في كلية أصول الدين ببغداد .

تشتمل هذه الدراسات ، إضافة الى بحث تمهيدي لعلم العقيدة ، على ثلاثة فصول .

تدور بحوث الأول منها ، حول العلة الأولى للكون مع عرض واف للأدلة العقلية على أصل وجودها .

بينما تدور بحوث الفصل الثاني ، حول مواقف بعض المذاهب المادية من العلة الأولى ، مع استعراض لأهم النظريات حول اصل الحياة ومجرى الحياة .

وأما الفصل الثالث ، فتدور بحوثه حول عقيدة التوحيد ، حيث تناولناها من جميع جوانبها ، وتطرقنا الى البحث في الصفات الإلهية . والخلاف بين المدارس الكلامية حول وحدة الذات والصفات او تغايرهما .

وقد حاولنا في بحوثنا هذه ، ان نتجنب التعقيد والغموض اللذين يبدوان بوضوح في كتب المتكلمين القدامى . كما حاولنا ان نقتصر على أهم المسائل الكلامية ، تاركين ما لم نرَ حاجة الى بحثه تجنباً للتطويل .

هـذا وأسألـه سبحانـه ، ان يتقبل هـذا العمل المتـواضــع ، وان ينفـع به . انه ولي التوفيق وهو حسبي ونعم الوكيل .

بيروت ٢٥ / ٢ / ١٩٧٧

محمد جعفر شمس الدين

مقدمة الطبعة الثانية

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه هي الطبعة الثانية من « دراسات في العقيدة الإسلامية » تخرج الى القراء والباحثين وفيها زيادات مهمة على الطبعة الأولى فقد ادخلت بعض التعديلات على بعض الأفكار التي كانت مجملة لتتم الفائدة .

ولكن الشيء الأهم من ذلك اني أضفت فصلاً رابعاً كاملاً في آخر الكتاب تدور بحوثه حول « العدل » .

وقد جاء في ثلاثة بحوث .

يدور البحث الأول منها حول مفهوم العدل عند فلاسفة الاخلاق .

ويدور البحث الثاني حول مفهوم العدل عند متكلمي الإسلام ومواقفهم المختلفة منه . مع أهم الأدلة العقلية على عدل الله سبحانه .

وأما البحث الثالث فيدور حول مسألة الآلام وموقف مختلف الفلاسفة والمدارس منها . ثم مناقشة هذه المسألة بشكل يحل معضلتها بشكل موجز ومنطقي .

وختاماً ، أسأله سبحانه التوفيق والقبول والحمد له أولاً وآخراً .

بيروت في ٩ / ٢ / ١٩٧٩

محمد جعفر شمس الدين

مقدمة الطبعة الثالثة

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه هي الطبعة الثالثة من « دراسات في العقيدة الاسلامية » تخرج الى القراء والباحثين ، وفيها زيادات على الطبعتين الأولى والثانية ، فقد ادخلت ـ بتوفيق الله ـ بعض التعديلات والتوضيحات الجديدة على بعض الآراء والنظريات مساهمة في تجليتها او تقييمها لتتم الفائدة .

ولكن الشيء الأهم من ذلك كله اني اضفت فصلاً خامساً كاملاً في آخر الكتاب تدوز بحوثه حول عقيدة « المعاد » .

وقد جاء في بحثين رئيسين مع مقدمة تضمنت عدة بحوث تمهيدية .

وقد حوت البحوث التمهيدية نقاطاً حول معنى المعاد في اللغة والقرآن والاصطلاح ، ومعنى الموت ، والنفس ، النظرة المادية ، وختمتها بجولة مع التاريخ في شأن اليوم الآخر .

ودار البحث الأول من بحثي المعاد حول حقيقة المعاد والاقوال فيه ، مع الرأي المختار ودليله ، علماً بأني اخترت المعاد الجسماني الروحاني وفندت بقية الاقوال

واما البحث الثاني فقد دارت موضوعاته حول لواحق مسألة المعاد ، فتحدثت فيه عن عالم البرزخ وحساب القبر ، والسؤال والحساب ، ونشر

لصحف ونطق الجوارح ، والميزان والصراط والجنة والنار ، والثواب العقاب ، والوعد والوعيد ، والتوبة ، والشفاعة .

ووضعت في نهاية مسائل الشفاعة خاتمة المطاف، وختاماً ، أسأله سبحانه القبول والحمد لله اولاً وآخراً .

بيروت في ٢٠ شوال ١٤٠٦ هـ
١١ / ٦ / ١٩٨٦ م

محمد جعفر شمس الدين

مقدمة الطبعة الرابعة

بسم الله الرحمن الرحيم

بعد أن نفدت نسخ الطبعة الثالثة من هذا الكتاب من المكتبات مع بقاء الطلب عليه كثيفاً من قبل القراء، عزمنا ـ بعد الإتكال على الله سبحانه ـ على إخراج هذه الطبعة الرابعة من دراسات في العقيدة الإسلامية، وفيها زيادات على الطبعات الثلاث السابقة، مع بعض التعديلات، وكان الشيء البارز في هذه الطبعة، هو إضافة فصل جديد وكامل تدور بحوثه حول مسألة النبوّة.

وقد جاء في أربعة مباحث.

بحثت في الأول منها معنى النبي لغة واصطلاحاً مع التعريج على موقف بعض الفلاسفة الإلٰهيين في شرائط النبي وخصائصه من وجهة نظرهم.

وبحثت في الثاني منها مسألة البعثة بين الاستحالة والإمكان، فعرضت أهم مواقف القائلين بالاستحالة ورددتها، ثم عرضت لشبهة البراهمة القائلين بالاستحالة وفنّدتها. كما بحثت بالدليل وجوب بعثة الأنبياء مع التعرض للقائلين بعدم الوجوب بل بالإمكان العام، ثم تكلمت حول ثبوت نبوة محمد (ص).

وأما البحث الثالث فتدور مفاصله حول العصمة واشتراطها في النبي

وعدمه، وقسمت البحث هنا إلى قسمين، بحثت فى الأول منهما موقف غير الأمامية في المسألة، بينما بحثت في الثاني موقف الأمامية الأثني عشرية من وجوب أن يكون النبي أو الإمام معصوماً ودليل ذلك عقلاً ونقلاً وختمت هذا المبحث بخاتمة ذكرت فيها بقية شروط النبي أو الإمام التي يجب أن تتوافر في الشخص ليكون أحدهما.

وأما المبحث الرابع فخصصته للحديث عن المعجز، فبيّنت المراد به لغة واصطلاحاً، ثم بحثت حول ضرورة المعجز للنبوة، وعرضت لموقف ابن روزبهان والأشاعرة في نفيهم لذلك وفنّدته، ثم عرضت لبيان أن خير المعجزات ما شابه أرقى الفنون في عصره وأن القرآن معجزة إلٰهية وأنه معجزة خالدة، ثم عرضت إلى الجوانب الأخرى الإعجازية في كتاب الله سبحانه بنحو الإشارة ثم عرضت لمسألة هل أن الأنبياء أفضل أم الملائكة ورأي علماء الإسلام في ذلك، ثم ختمت الفصل بسيرة مختصرة عن خاتم الأنبياء (ص).

وختاماً، أسأله سبحانه القبول والتسديد والتوفيق والرشاد، وحسن الخاتمة، وأن ينفع الله المؤمنين بهذا السفر وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

محمد جعفر شمس الدين

بيروت في ١ جمادى الآخرة ١٤١٣ هـ.
بيروت في ٢٥ تشرين الثاني ١٩٩٢ م.

بحوث تمهيدية

١ ـ الجو الذي نشأ فيه علم العقيدة

القرآن الكريم ، احتوى فيما احتواه ، التشبيه ، والكناية ، والمثل والاستعارة .

كان فيه النص ، وكان فيه الظاهر . وكان فيه بالإضافة الى كل ذلك ، ما يسمى بالآيات المحكمات والآيات المتشابهات . كما نص على ذلك الكتاب العزيز نفسه ﴿ **منه ايات محكمات هن أمُّ الكتاب وأخر متشابهات . . .** ﴾[١] .

والمقصود بالآية المحكمة ، تلك التي لا تحتمل إلا وجهاً واحداً من المعنى . والمقصود بالآية المتشابهة ، تلك التي تحتمل ـ ابتداءً ـ معنيين او أكثر ، وتتردد بين هذه المعاني .

والذي يبدو[٢] ، ان كثيراً من علماء الإسلام اتفقوا على وجوب إرجاع هذه الآيات المتشابهة ، إلى المحكم من الآيات ، لتُعَين هذه المعنى المراد من تلك ، فتعود محكمة .

---

(١) آل عمران ٨ .

(٢) راجع للتوسع تفسير الرازي ٢ / ١٠٨ وصفحة ٣٩٧ . والميزان لمحمد حسن الطباطبائي ٣ / ٣١ وما بعدها . والكشاف للزمخشري ١ / ١٧٤ وما بعدها

فقد ورد في القرآن ـ مثلاً ـ توصيف الله بأنه سميع بصير في قوله تعالى ﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴾[1] وورد فيه ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾[2] .

كما ورد ﴿ وجاء ربك ﴾[3] ﴿ يد الله فوق أيديهم ﴾[4] ﴿ ولا أعلم ما في نفسك ﴾[5] . الى غير ذلك من الآيات المتشابهة .

موقف مسلمي العصر الأول من المتشابه .

وقد كان المسلمون في العصر الأول ، يُسلّمون بهذه الآيات .

ويعتقدون بها ، من دون ان يتساءلوا ، او يستفسروا عما يراد منها ، او ترمي اليه .

ثم ابتدأ ـ في مطلع القرن الثالث للهجرة تقريباً ـ بشكل واسع ، عصر الترجمات ، وانفتحت عقول المسلمين على تراث اليونان ، في شتى حقول العلم المطروقة آنذاك ، وبخاصة التراث الفلسفي .

عند ذاك ، ابتدأ عصر التساؤلات .

تساؤلات ، كان منطلقها ما تشابه من الآيات .

الله سميع ؟ ما معنى ذلك ؟ وكيف يكون سمعه ، هل هو كسمع كل واحد منا ؟

---

(١) الشورى ١١ .

(٢) طه ٦ .

(٣) الفجر ٢٣ .

(٤) الفتح ١٠

(٥) المائدة ١١٧ .

الله بصير؟ ما معنى ذلك ؟ وكيف يكون إبصاره ، هل هو كإبصار كل واحد منا ؟

الرحمن على العرش استوى ؟ ما معنى ذلك ؟ وما هي كيفية جلوسه واستوائه ، هل هو كجلوسي وجلوسك ؟ وما هي هيئة هذا العرش ؟ هل هي كهيئة العروش المعهودة لدى الملوك والسلاطين ؟ الى غير ذلك من تساؤلات .

إلا ان عصر التساؤلات هذا ، لم يؤثر على بعض العلماء ، ولم يُجر كثيراً منهم الى الخوض فيها . ولذا وجدنا ، من توقف في شرح هذه الآيات ، ووقف منها موقف المتهيب ، فلم يأت فيه بتفسير او تأويل[1] .

بل وجد من علماء الإسلام من صرح بأن مثل هذه التساؤلات بدعة لا تجور ، إذ كل بدعة ضلالة ، أمثال مالك بن أنس ، حيث قال عند كلامه على الآية الكريمة ﴿ **الرحمن على العرش استوى** ﴾ (الاستواء معلوم ، والكيفية مجهولة ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة)[2] .

ويذكر الشهرستاني في الملل والنحل ، ان السبب في توقف كثير من العلماء في تفسير متشابه القرآن وتأويله امران :

الأمر الأول : « المنع الوارد في التنزيل ، فقد قال الله تعالى في شأن القرآن ﴿ منه آيات محكمات هن ام الكتاب وآخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويل ﴾ فنحن نَحْتَرِزُ عن الزيغ . . .

والأمر الثاني : « إن التأويل امر مظنون بالاتفاق والقول في صفات الباري

---

(١) راجع تفسير الطبري ١ و ٢٠ وما بعدها والطبقات لابن سعد ٥ / ١٣٩ وما بعدها

(٢) الملل والنحل ١ / ٩٣ .

بالظن غير جائز . فربما أوّلنا الآية على غير مراد الباري تعالى فوقعنا في الزيغ »[1] .

عصر التساؤلات وصلته بالفكر المترجم :

ومهما يكن من أمر موقف هذا البعض ، من تفسير المتشابه وتأويله ، فمما لا شك فيه ، ان هذا الجو الفكري المحموم ، والذي طغت عليه التساؤلات بلا ضوابط ، ما كان ليتواجد بهذا الشكل الخطير ، لو لم تتواجد في الأمة تلك الترجمات ، التي يقول فيها أبو حيان التوحيدي ، من أعلام القرن الرابع الهجري والذي عاصرها ، أنها كانت في كثير من جوانبها ، مختلة متناقضة ، وغير دقيقة .

وهذا من وجهة نظرنا شيء طبيعي لأمور :

الأول : ان الترجمة لم تكن لتحصل من اللغة اليونانية الأصلية ، الى اللغة العربية مباشرة . وإنما كانت الأفكار اليونانية ، تترجم أولاً الى العبرية ثم من العبرية الى اللغة العربية .

ولا إشكال في ان نقل فكرة عادية من لغة الى لغة أخرى بوسائط متعددة يوجب ان تحرف عن مضمونها الأصلي . وقد ـ سبح فكرة جديدة لا تمت الى الفكرة الأصلية بصلة .

فإذا كان الأمر بالنسبة الى فكرة عادية كذلك ، فكيف بفكر فلسفي يفترض فيه ان يكون على جانب كبير من الدقة والعمق .

الثاني : ان الغالبية العظمى من المترجمين ، كانت من اليهود

---

(١) ١ / ١٠٤ .

والنصارى ، ونحن إذا استعرضنا أبرز هؤلاء المترجمين ، تبين لنا ذلك بوضوح ، فمن أبرزهم :

آل بختيشوع	من السريان النسطوريين
حنين بن إسحاق « شيخ المترجمين » وأولاده	من النصارى
حبيش بن الأعسم	من النصارى
قسطا بن لوقا	من النصارى
ال ثابت	من الصابئة
آل ماسر جويه	من اليهود
اسطفان بن باسيلي	نسطوري

ولا إشكال في أن هؤلاء ، لا يرغبون في ان يصبح تراث اليونان الفلسفي والفكري بشكل عام ، بين أيدي أعدائهم المسلمين الذين تحولوا ـ بالإسلام ـ في فترة زمنية وجيزة نسبياً من محكومين لهم إلى حاكمين ، ولذا كان من المعقول جداً ، ان يقدموا هذا التراث إليهم ، وفيه عيبان :

١ ـ عيب التحريف ، بمعنى « نقل الشيء عن موضعه وتحويله الى غيره »[1] الذي أدخله هؤلاء على ما نقلوه من اليونانية ، فيما يختص بالأخلاق وما بعد الطبيعة ، حيث صبغوه بصبغتهم المسيحية (كفكرة العالم ؛ او الخلود او الخطيئة) وآولوه بما يتفق مع أهدافهم وآرائهم .

٢ ـ عيب التحريف بالنقيصة ، حيث (حذفوا كثيراً من غوامض هذين

(١) البيان في تفسير القرآن للسيد ابي القاسم الخوئي ٢١٥ ـ الطبعة الثانية .

العلمين . . . وأحلوا عناصر مسيحية)[1] او يهودية .

الثالث : إن أكثر هؤلاء المترجمين ، لم يكونوا من الفلاسفة ، ولذا كان من المنطقي ألا يفهموا المادة الفلسفية التي أوكلت اليهم مهمة ترجمتها ، فوقعوا فيها وقعوا فيه من أخطاء وتناقضات

وإذا كان هذا هو حال الترجمات ، ترجمات مريضة ، مليئة بالأخطاء والتناقضات والتحريف ، كانت مع هذه الوضعية ، إضافة الى ما أثارته في الأمة من مشاكل فلسفية كثيرة تتعلق بالله ذاته وصفاته ، والقرآن قدمه وحدوثه ، والإنسان خيره وشره ، وفعله من حيث كونه حراً مختاراً فيه ، أو مجبوراً عليه . كل ذلك ، ما تقتضيه طبيعة العوام في كل زمان ومكان ، من رغبة شديدة وافتتان بالجديد ، وميل الى الخوض فيه ، كان سبباً الى نوع من التطرف الفكري أدّى الى ظهور مواقف إعتقادية شاذة ، حملت بين ثناياها آراء تتناقض مع أصول الإسلام ، وقداسة العقيدة . ولذا كان ضرورياً ، ان يهب بعض مفكري الإسلام وعلمائه ، الى التصدي لهذه المواقف ، لكشف زيف تلك الآراء ، وتناقضها وهدمها ، متخذين من العقيدة نفسها ، سلاحاً ، ومن القرآن هادياً ، متوخين من وراء ذلك حفظ أصول الإسلام من أن تنالها يد التشكيك والتشويه فنشأ ما يسمى بعلم العقيدة أو علم الكلام .

٢ ـ وجه تسمية هذا العلم بعلم الكلام

وقد ذكرت وجوه عديدة ، في منشأ تسمية هذا العلم بعلم الكلام :

منها : ان المتكلمين « أرادوا مقابلة الفلاسفة ، في تسميتهم فناً من فنون

(١) دي بور ـ تاريخ الفلسفة في الإسلام ـ ترجمة محمد عبد الهادي ابو ريده ص ٢٠ .

علمهم بالمنطق ، والمنطق والكلام مترادفان . »[1] .

ومنها : انه « كثر الكلام فيه مع المخالفين ، ما لم يكثر في غيره »[2] .

ومنها : « لأنه ـ كما يذكر في شوارق الإلهام ـ بقوة أدلته ، كأنه صار هو الكلام دون ما عداه ، كما يقال في الأقوى من الكلامين : هذا هو الكلام »[3] .

ومنها : انه « يورث قدرة على الكلام في الشرعيات ، كالمنطق في الفلسفيات »[4] وهذه ـ كما يبدو ـ ما هي إلا وجوه استحسانية .

والذي أراه ، وجهاً راجحاً ، لتسمية هذا العلم ، بعلم الكلام . ناشىء من المحور الذي كان هذا العلم يدور حوله ، وهو كلام الله ، المتمثل في القرآن الكريم . بل ان السبب في نشوء هذا العلم ـ أصلاً ـ هو الوقوف في وجه التساؤلات التي كان منطلقها ـ كما سبق وذكرنا ـ الآيات المتشابهة في كتاب الله .

فضلا عن أن أوسع خلاف قام بين المتكلمين ، كان يدور حول كلام الله وانه قديم أو حديث . فلا غرو إذن ، في ان يكون الوجه لتسمية هذا العلم بهذا الاسم ، محورية كلام الله لكل المناقشات ، والمخاصمات والمجادلات التي كانت تدور بين أربابه .

وجهة نظر :

وإذا صح ما ذكرناه ، من ان وجه تسمية هذا العلم بعلم الكلام ،

---

(١) و (٢) تعليقة في ذيل صفحة ٥٠ من تاريخ الفلسفة في الإسلام لدي بور ترجمة محمد ابو ريده .

(٣) شوارق الإلهام لعبد الرزاق الأهيجي ص ٤ .

(٤) تعليقة لمحمد ابو ريده على ترجمته لتاريخ الفلسفة في الإسلام لدي بور صفحة ٥٠

هو محورية كلام الله ـ أي القرآن ـ لكل المخاصمات التي كانت تدور فيه ، يمكن الادعاء بأن هذا العلم قد خطا خطواته الأولى ، في العصر الأول من عصور المسلمين ، وهو عصر النبي (ص) وما تلاه .

فقد روى ابن سعد في تاريخه « عن عمرو بن شعيب ، عن أبيه ، عن ابني العاص ، أنهما قالا : جلسنا مجلساً في عهد رسول الله (ص) كنا به أشد اغتباطاً من مجلس جلسناه يوماً ، جئنا فإذا أناس عند حُجر رسول الله (ص) يتراجعون في القرآن ، فلما رأيناهم اعتزلناهم ، ورسول الله خلف الحُجر يسمع كلامهم . فخرج علينا رسول الله مغضباً (ص) يعرف الغضب في وجهه حتى وقف عليهم فقال : أيْ قوم ، بهذا ضلّت الأمم قبلكم باختلافهم على أنبيائهم ، وضربهم الكتاب بعضه ببعض ، **إن القرآن لم ينزل لتضربوا بعضه ببعض ولكن ليصدق بعضه بعضاً ، فما عرفتم منه فاعملوا به ، وما تشابه عليكم فآمنوا به** . . . الخ[1] .

وروى ابن حجر العسقلاني ، في الإصابة ، قال « قدم صبيغ المدينة فجعل يسأل عن متشابه القرآن ، فأرسل إليه عمر ، فضربه حتى أدمى رأسه ، ثم نفاه الى البصرة ، وأمر بعدم مخالطته »[2] .

هذان النصان ، وغيرهما ، يؤيدان ما قلناه ، في تحديد الفترة التي نشأ فيها هذا العلم .

ولا يكون الالتزام بذلك ، مناقضاً للرأي السابق القائل ، بأن هذا العلم ، قد نشأ في القرن الثالث الهجري ، بعد ابتداء عصر الترجمات . إذ يكون معنى نشوئه في القرن الثالث ، هو ان بروزه كعلم ، له قواعده ، وأصوله ، إنما كان في ذلك التاريخ .

---

(١) كتاب الطبقات الكبير لابن سعد ٤ / ١٤١ .

(٢) الإصابة في تمييز الصحابة ٢ / ١٩٨ .

والذي يؤيد هذا ، ما ذكره الشهرستاني من « ان لفظ الكلام ، أصبح اصطلاحاً فنياً في عهد المأمون ، وكثيراً ما نصادف لفظ كلّم ، بمعنى ناظر وجادل » .[1] .

٣ ـ علم الكلام والفرق بينه وبين الفلسفة

علم الكلام عبارة ، عن مجموعة مباحث ، وضعت بقصد الدفاع عن أصول العقيدة الإسلامية ، وتثبيتها ، وهدم أدلة كل من يحاول التشكيك فيها ، او النيل منها .

ولذا كان المتكلمون ـ أي علماء الكلام ـ يعتقدون ـ قبلاً ـ بوجود حقائق مقدسة ، يجعلونها المقياس لصحه أية فكرة تطرح في الخارج .

ومن هنا يتضح الفرق الأساسي بين الفلسفة وبين علم الكلام . إذ إن الفيلسوف ، لا يعتمد في مقام بحثه عن الحقيقة إلا البرهان العقلي ، والمنطقي ، من دون نظر الى أية سوابق ، أو قبليات لديه .

وبعبارة اخرى : المتكلم ، هو ذلك الباحث ، الذي يحاول دائماً ، إخضاع البرهان المنطقي ، والدليل العقلي لما يعتقد انه حق وصواب .

والفيلسوف ، هو ذلك الباحث الذي لا يعتقد بشيء ، الا بعد ان يقوم الدليل العقلي ، والبرهان المنطقي ، على صحته . حتى ولو لم يكن متفقاً مع اتجاهه ، او ميله ، أو زغبته .

---

(١) الملل والنحل ١٨ وما بعدها .

٤ ـ نقد علم الكلام ومناقشته

لقد ذكرنا فيما سبق ، ان علم الكلام ، إنما كان السبب في تبلوره ـ أساساً ـ كعلم ، هو البلبلة الفكرية العظيمة ، التي كان المسلمون قد جرّوا إليها ، لأسباب عديدة ابتداءً بالترجمات الخاطئة المتناقضة للتراث الفلسفي اليوناني ، وانتهاءً بالمندسين بين المسلمين ليقوّضوا الإسلام في نفوسهم من الداخل ، بتشكيكهم فيه ، وتشويههم لمعالمه . فجاء علم الكلام ، ليواجه هذه البلبلة ، وليحفظ بالحجة والدليل ، أصول العقيدة من ان تنالها يد التشويه والتشكيك .

والمفروض في علم يكون هذا سبب تبلوره ، ان يتخذ العقيدة محوراً يدور حوله ، وإطاراً لا يتعداه بحال .

ومن هنا قيل : ان المتكلم يعتقد ليبحث .

وقد اتخذ بعض الكتّاب ، من هذا الأسلوب ، ثغرة نفذوا منها الى انتقاد هذا العلم ، والتجريح فيه . فادعوا بأن علم الكلام ، بأسلوبه البحثي الدائر حول نفس المسائل ، وعلى وتيرة واحدة لا تتغير ، أدّى الى حالة من الجمود الفكري ،. أثرت على جميع مناحي حياة المسلمين العلمية والاجتماعية ، بل غالوا في انتقادهم لهذا العلم ، فعزوا اليه كل اضطراب صناعي ولغوي ، وفني مني به المسلمون ، وادّعوا بأن سد باب الاجتهاد عند المسلمين ، إنما كان نتيجة من نتائج هذا العلم !!؟

ولا أدري ، ما هو العيب في اسلوب علم الكلام ، حتى ينتقد هذا العلم من جهته . إذ ليس معنى هذا الأسلوب ، ان المتكلمين يعطلون العقل ، وينحونه عن مجال الإبداع ، والاستنباط . كيف يكون ذلك ، وقد اشتهرت مدرسة من أعظم المدارس الكلامية ـ كما سنرى ـ هي مدرسة

الاعتزال : بأنها كانت تعتبر النظر العقلي ، من الواجبات التي يجب على كل مسلم ان يؤديها .

بل ذهب أتباع هذه المدرسة الى أبعد من هذا ، حيث اتفقوا على « ان العبد لا تحصل له صفة الإيمان ، حتى يقدر على تقدير الدلالة ، ويتمكن من المناظرة والمجادلة . ومن لم يبلغ تلك الدرجة ، كان كافراً »[1] .

وليس معنى اتخاذ الكلاميين العقيدة محوراً وإطاراً ، التحجير على عقولهم ، وقسرها على اتباع أسلوب واحد في الاستدلال ، بل تركت له حرية سلوك اي طريق ، وانتهاج اي أسلوب ، ما دام منشداً الى هذ المحور ، وضمن ذاك الإطار .

ولذلك نرى ، أنماط الاستدلال عندهم تختلف ، وتتعدد ، حتى بين التلميذ كبشر بن المعتمر وأستاذه كمعمر بن عباد .

ولم يبد لي ، وجه الارتباط بين علم الكلام وبين الاضطراب الصناعي والفني ، والاجتماعي بشكل عام ، ولا كيف ان هذا العلم النظري ، كان لعنة سببت للأمة كل هذه المصائب والآلام ؟ ولا وجه سببيّته لسد باب الاجتهاد .

ونحن في مقام الرد على هذا النقد نقول :

أولاً : لا نسلم ان يكون علم الكلام سبباً للخمود الفكري ، بل لا يعقل ذلك ، لأنه يتنافى مع طبيعة هذا العلم ، حيث انه يدور كله حول المخاصمات الدينية والمجادلات المذهبية ، ولا ريب ان الجدل الديني والمذهبي ، من أبرز المؤثرات ، التي تعمل على شحذ القرائح ، وقدح زناد الفكر ، ودفع الإنسان الى بذل جهد

---

(١) التبصير في الدين لأبي إسحاق الإسفراييني ٣٩ .

عقلي مضاعف لكي يستنبط أساليب من الاستدلال والنظر جديدة ، ليبني معتقده ، وليفحم خصمه ويدحض حجته . وهذا يجعل من علم الكلام سبباً من أسباب ازدهار الفكر لا خموده .

وثانياً : لو سلمنا ما ادعي ، من الاضطراب الصناعي ، والاقتصادي ، والفني ، بل والجمود الفكري ، الذي منيت به الأمة الإسلامية آنذاك ، فلماذا نُحَمّل علم الكلام بالخصوص كل هذه الأمور ، ونحصر سببها فيه ؟

والواقع ، ان كل ذلك ، يمكن ان نردّه ـ من وجهة نظرنا ـ الى سبب جوهري لا ربط له بعلم الكلام من قريب او من بعيد .

ذلك ان المسلمين بعد ، ان استقر الإسلام في البلاد التي فتحت ، وتركزت دعائمه ، انتقلوا من حياة القتال والحروب ؛ بما فيها من انشغال عن الأخذ بالمتع والمسرات الى حياة وادعة مطمئنة ، يخيم عليها الهدوء والسلام . وانصرف المسلمون الى التمتع بما أغدق الله عليهم من أموال وثروات الأمم المغلوبة . حتى غدت بغداد عاصمة الامبراطورية الإسلامية ، والتي كانت آنذاك ، مجمعاً لكل العناصر التي تكوّن الأمة مضرب المثل في اللهو والمجون ، والتفنن في الأخذ بمباهج الحياة وملذاتها .

ومن هنا ، من اتجاه المسلمين ـ ممثلين في عاصمتهم بغداد ـ إلى إشباع غرائزهم من حياة الترف واللهو والمجون ، حتى غرقوا فيها إلى آذانهم ، ابتداوا يفقدون شيئاً فشيئاً ، الروح الطموحة والمتسامية ؛ التي خلقها فيهم الإسلام .

وطبيعي جداً ، إن إنساناً يستطيع ، بما أوتي من مال جم ، ان يوفر له كل ما يمكن ان يحتاجه في حياته المادية تلك ، من جميع وجوهها . ألّا يتعب نفسه في اختراع او صناعة ، أو فن ، أو فكر ، ما دام قادراً على

استيراد كل احتياجاته منها ، ولو من أقصى الأرض .

ولماذ يتعب نفسه في صناعة الحرير - مثلاً - ما دام باستطاعته الحصول على اجود أنواعه وأرقاها حتى من الصين ؟

ولماذا يتعب نفسه في اصطياد حيوان المسك ، للحصول على عطره ، ما دام قادراً على جلب أرقى عطور الهند ؟ .

بل لماذا يتعب نفسه في تعديل الأوتار وضربها ، أو دراسة الأصوات ومعرفة أصولها ، وهز الأرداف وتعلم فنون الرقص ، او النحت او الرسم ؟ ما دام بإمكانه الحصول بما أوتي من ثروة - على استقدام أشهر مغني فارس ومغنياتها وراقصاتها ونحاتيها ورساميها .

يتضح من كل ذلك ؛ ان حياة الترف والنعيم ، التي كان يعيشها المسلمون في بغداد - عاصمة الخلافة - آنذاك ، قد أعمتهم عن التطلعات نحو الابتكار وشلتهم عن الخلق ؛ فآل امرهم الى اضطراب في شتى مناحي حياتهم المختلفة اجتماعياً واقتصادياً وفنياً وصناعياً وفكرياً . . .

علم الكلام ودعوى سببيته لسد باب الاجتهاد :

وأما ما ادعاه هؤلاء المنتقدون من ان علم الكلام ، قد ادى الى سد باب الاجتهاد ، فيتضح عدم دقته بمجرد ان نطلع على الأسباب الحقيقية الكامنة وراء هذه المحنة التي أصابت الأمة في الصميم ، في اواخر القرن الرابع الهجري .

وتلك الأسباب - كما يذكرها الأستاذ عبد الوهاب خلاف -[1] على نحو الإجمال هي :

---

(١) مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه ٣٤١ وما بعدها .

١ ـ « انقسام الدولة الإسلامية الى عدة ممالك ، وتناحر ملوكها ووزرائها على الحكم ، مما أوجب انشغالهم عن تشجيع حركة التشريع ؛ وانشغال العلماء تبعاً لذلك بالسياسة وشؤونها » .

٢ ـ « انقسام المجتهدين الى أحزاب ، لكل حزب مدرسته التشريعية وتلامذتها ، مما دعا الى تعصب كل مدرسة لمبانيها الخاصة ، أصولاً وفروعاً وهدم ما عداها . . . وبهذا فنيت شخصية العالم في حزبيته وماتت روح استقلالهم العقلي وصار الخاصة كالعامة اتباعاً ومقلّدين » .

٣ ـ « انتشار المتطفلين على الفتوى والقضاء وعدم وجود ضوابط لهم ، ..مما أدى الى تقبل سد باب الاجتهاد في أواخر القرن الرابع . وتقييد المفتين والقضاة بأحكام الأئمة » .

٤ ـ « شيوع الأمراض الخلقية بين العلماء والتحاسد والأنانية ، فكانوا إذا طرق احدهم باب الاجتهاد فتح على نفسه أبواب التشهير به ؛ وحط أقرانه من قدره . . . فلهذا كان العالم يتقي كيد زملائه وتجريحهم بأنه مقلد وناقل ، لا مجتهد ومبتكر ، وبهذا ماتت روح النبوغ ولم ترفع في الفقه رؤوس » .

هذه ـ بصورة مجملة ـ هي الأسباب التي تذكر عادة في سد باب الاجتهاد ، وأنت لا ترى بينها ما يشير الى علم الكلام ؛ لا من حيث موضوعه ولا من حيث أسلوبه ، لا من قريب ولا من بعيد . وعليه ، فلماذا يُحَمّل هؤلاء المنتقدون هذا العلم ما هو براء منه ؟

٥ ـ أضواء على أهم الفرق والمدارس الكلامية

أ ـ قبل عصر الترجمات :

لقد سبق وقلنا ان جواً فكرياً مبلبلاً ، ظلل الأمة الإسلامية بعد ان

هيأ أرضيته عصر الترجمات للتراث الفلسفي اليوناني الذي ابتدأ بشكله الواسع ، مع بدايات القرن الثالث الهجري .

وقبل ان نستعرض اهم المواقف الفكرية والاعتقادية التي تولّدت عن ذاك الجو يجدر بنا ان ننبه على ان بعض الفرق ـ التي قد يكون لها رأي في بعض المسائل التي تثار عادة بين المتكلمين ـ كانت قد تكوّنت بحكم ظروف خاصة قبل عصر الترجمات المذكور . فمن المناسب الإشارة الى أهمها بإيجاز .

١ ـ الخوارج

أ ـ نشأة الخوارج :

في معركة صفين ، وبعد ان لاحت علائم هزيمة جيش معاوية أمام جيش المسلمين بقيادة علي عليه السلام . تفتق ذهن عمرو بن العاص عن خدعة يكسب بها ما عجز عن كسبه وسيّده معاوية بحد السيف ، فطلب من معاوية ان يأمر جيشه بحمل المصاحف ودعوة علي عليه السلام وجيشه الى التحكيم . ففعل . وكان التحكيم وما سبقه من تحذيره[1] عليه السلام أصحابه منه وبيانه لهم ، انه خديعة عمرو بن العاص ومعاوية ، للوصول بواسطتها الى مآربهما . وما لحقه من خلع أبي موسى الأشعري لعلي عليه السلام من الخلافة ، وتثبيت عمرو بن العاص معاوية فيها .

وهنا خرج بعض من كان في جيش علي عليه السلام عن طاعته ، بحجة انه حكّم الرجال في دين الله . في حين انهم هم الذين أصروا على التحكيم ، بعد ان رفضه وحذرهم مغبته . ورفعوا شعارهم المشهور « لا حكم إلا لله » . ويقال انهم كانوا اثني عشر ألفاً . والتجأوا بقيادة عبد

---

(١) راجع ذلك كله في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد .

الله بن الكواء وشبث بن ربعي الى حروزاء في ضواحي الكوفة .

ثم حصلت مجادلات ومراسلات بينهم وبين امير المؤمنين عليه السلام نتج عنها رجوع ابن الكواء ، مع قسم كبير منهم عما كانوا فيه . واستقر رأي الباقين على ان يتخذوا من النهروان مقراً لهم . فساروا اليها بقيادة عبد الله بن وهب الراسبي . وراحوا يعيثون في الأرض فساداً ، فيقتلون الأبرياء ، وينهبون أموال الناس . فلما فشا ظلمهم ، سار اليهم أمير المؤمنين عليه السلام في أربعة آلاف وأبادهم في معركة النهروان المشهورة . ولم ينج منهم سوى تسعة[1] .

ب ـ عقيدة الخوارج :[2]

وقد ابتدأ منطق الخوارج هؤلاء ، بإعلانهم ان علياً قد اخطأ في قبوله التحكيم . ثم ترقوا في هذا المنطق ، الى ان وصل الى حد تكفيره عليه السلام . بل وتكفير عثمان أيضاً وعائشة ، وطلحة والزبير وأبي موسى الأشعري ، وعمرو بن العاص .

ويمكن تلخيص معتقدهم في عدة نقاط :

أ ـ لم يشترطوا ان يكون خليفة المسلمين عربياً من قريش ، فخالفوا بذلك ما اجمعت الأمة عليه ، وصح عن النبي (ص) من ان الخلفاء من قريش . بل جوّز الخوارج ان يكون الخليفة عبداً .

ب ـ اشترطوا ان يكون الخليفة بألانتخاب . وألا يخرج عن جادة

---

(١) راجع كيفية ذلك واخبار علي عليه السلام قبل قتالهم انه لن ينجو منهم عشرة في كنز العمال ٦ / ٧١ .

(٢) راجع في عقيدة الخوارج هذه الملل والنحل للشهرستاني ١ / ١١٤ وما بعدها .

الحق والعدل ولهذا صححوا - في زعمهم - خلافة أبي بكر وعمر ، وأبطلوا خلافة علي وعثمان .

أما إبطالهم خلافة علي عليه السلام فلأنه - في رأيهم - أخطأ في قبول التحكيم وأما إبطالهم لخلافة عثمان ، فلأنه خرج عن جادة الحق في السنوات الأخيرة من خلافته .

ج . ذهبت بعض فرقهم ، الى الاعتقاد بعدم وجوب نصب خليفة للمسلمين ، لأن المسلمين بمقتضى تشابك مصالحهم ، وتساوي حاجة بعضهم الى بعض ، مما يمنعهم عن الجور والتعدي . ومعه لا حاجة لهم الى إمام او خليفة . لأن وجوده عندئذ يكون لغواً وعبثاً .

د - ذهبوا - على اختلافهم - الى القول بتكفير مرتكب الكبيرة ، وخلوده في النار . بل ذهبت بعض فرقهم ، الى تكفير مرتكب الذنب مطلقاً ، حتى ولو كان من الصغائر . كما حكموا بكفر كل من خالفهم ، وان أطفال المشركين في النار مع آبائهم .

هـ - ذهبت بعض فرقهم ، الى الاعتقاد بحلية نكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات بنات الإخوة . والقول بأن سورة يوسف ليست من القرآن .

هذه هي اهم النقاط التي يمكن حصر معتقدهم فيها مما يفهم من مجموع كلماتهم .

ولكن أهم ما برزوا فيه ، هو ما ورد في النقطة الرابعة من تكفيرهم مرتكب الكبيرة ، او الذنب حتى ولو لم يكن من الكبائر وخلوده في النار .

ج - أهم فرق الخوارج :

والواقع ان ظهور الخوارج على مسرح الحياة كان نتيجة موقف

عاطفي متسرع ، وليس مبنياً على أساس اعتقادي او فكري . لذا نجدهم وقد تأرجحت آراؤهم وتباعدت ؛ دون ان يكون لها محور تنشد اليه او إطار تدور ضمن حدوده . ويبدو ذلك واضحاً في انقسامهم الى فرق متكثرة جداً ، تختلف فيما بينها الى ان تصل الى حد التباين . ويشذ بعضها الى حد يصل معه الى الكفر الصريح[1] .

وأهم هذه الفرق ـ وقد انقرضت الآن تقريباً ـ هي[2] :

العطوية : اتباع عطية بن الأسود الحنفي .

العجاردة : جماعة عبد الكريم بن عجرد .

الحفصية : (من الأباضية) جماعة حفص بن أبي المقداد .

البيهسية : اتباع أبي بيهس هيجم بن جابر .

الصفرية : اتباع المهلب بن أبي صفرة .

الشبيبية : نسبة الى شبيب بن زيد .

الشعيبية : نسبة الى شخص اسمه شعيب بن محمد .

٢ ـ المرجئة

أ ـ سبب تسميتهم :

لقد قلنا قبل قليل ان اهم اصل من الأصول التي التزم بها الخوارج

---

(١) وقد وردت في ذمهم وتكفيرهم والحث على قتالهم وقتلهم روايات كثيرة في كتب الأحاديث المعتبرة عند المسلمين عن رسول الله (ص) فراجع مسند الإمام احمد ٤ / ٤٢٢ ـ ٤٢٤ ـ وصحيح مسلم ١ / ٣٨٥ ـ ٣٩٨ .

(٢) قيل بأن هذه الفرق من فروع الخوارج وقيل بأن بعضها من الأصول وبعضها من الفروع فراجع مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ١ / ٨٦ ـ ١٥٢ والتبصير في الدين للإسفراييني ٢٦ ـ ٣٧ .

هـو القول بتكفـير مرتكب الكبيـرة ، او الذنب مـطلقـاً ، وخلوده في النـار ، وقـد أدى هذا المـوقف المتطرف من هؤلاء الى بـروز فـرقـة في قبـالهم تنـادي بعكس ما اعتقدوه . حيث حكمت بإيمان مرتكب الكبيرة .

وأما من جهة عقابه بخلوده في النار ـ كما ارتـآه الخوارج ـ فـلا يقولـون فيه بقول ، بل يرجئون الحكم في ذلك الى الله . والإرجاء هو التأخير .

ولعل هذا هو سبب تسميتهم بالمرجئة .

ونسب الاسفـراييني[1] الى المرجئـة ، القول بـأنـه لا تنفـع مـع الكفـر طـاعة كـما لا تضر مـع الإيمان معـصيـة . فالمعـاصي عند هؤلاء ـ ان صحت النسبـة ـ لا تزيـل صفة الإيمـان عن مرتكبهـا . ومن الـواضـح ان لازم هـذا القول ، فتح باب الرجـاء أمام العـاصي لمغفرة الله وعفـوه . وقد يكـون هذا هو سبب تسميتهم بالمرجئة أيضاً .

ب ـ زمن ظهور القول بالإرجاء :

وعـلى ما ذكـرناه ، من أن المـرجئة كفـرقة ، كـان ظهورهـا كردة فعـل للمـوقف المتـطرف الـذي وقفـه الخـوارج من مـرتكب الكبيـرة ، يتضـح ان ظهورها كان في النصف الأول من القرن الأول للهجرة .

وقـد ذهـب بعض الكتّاب المحـدثين[2] الى القـول بأن ظهـور الإرجـاء كفكرة إنما كان في عهد عثمان عندما وقف قسم من المسلمين مـوقف المحايـد بينه وبين الثائرين عليه .

---

(١) التبصير في الدين ص ٦٠ .

(٢) راجع كتاب أبـو حنيفة للشيخ محمد ابو زهرة .

ج ـ موقف الأمويين من القول بالإرجاء :

ومهما يكن فقد احتضن الأمويون هذه الفرقة . لأنهم رأوا في انتشار فكرتها بالنسبة للعاصي ـ وهم غارقون في المنكرات والمعاصي كبيرها وصغيرها ـ سنداً لهم في قبال الخوارج الذين يكفّرون مرتكب الكبيرة كما مر .

د ـ فرق المرجئة :

وقد انقسم المرجئة الى خمس فرق هي :

المريسية	نسبة الى بشر المريسي
الثنوية	أصحاب أبي معاذ
الغسّانية	نسبة الى رجل يدعى غسان
الثوبانية	نسبة الى رجل يكنى بأبي ثوبان
اليونسية	نسبة الى يونس بن عون

والذي يبدو من مراجعة كلمات المرجئة ، على اختلاف فرقهم المتقدمة انهم يجمعون على أصل سياسي عندهم ، هو ان الإيمان ، ليس إلا التصديق في القلب والقول باللسان دون ان يكون للعمل بمقتضاه أية دخالة في اتصاف الإنسان به .

وقد نسب الى بعض فرقهم القول بعدم اشتراط التصديق المذكور في حصول صفة الإيمان عند الإنسان . بل اكتفوا لحصول ذلك بالإقرار باللسان فقط .

ومن هنا ذهبوا الى القول بإيمان المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله (ص) مع اعترافهم بأنهم لم يؤمنوا بقلوبهم .

ومن هنا ذهبوا أيضاً الى القول بأن الكفر المقابل للإيمان ، يتحقق بالإنكار باللسان ، وان انعقد قلبه على الإقرار بكل الأصول .

٣ ـ المجبّرة

أ ـ معنى القول بالجبر وأول قائل به :

ويراد بالمجبِّرة ، أولئك الذين يقولون بأن كل فعل يصدر عن الإنسان فهو مخلوق لله ، سواء كان ذلك الفعل الصادر خيراً او شراً ، من دون ان يكون للإنسان أي اختيار او اثر ، في صدوره عنه ، او منع صدوره .

وقد استدل هؤلاء لمذهبهم ، بآيات وردت في القرآن الكريم كقوله تعالى ﴿ **الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل** ﴾[1] . وقوله تعالى . ﴿ **والله خلقكم وما تعملون** ﴾[2] .

وتنسب هذه الفرقة الى الجهم بن صفوان . كاتب شريح بن الحارث . .وقد عمل الجهم هذا ، على نشرها في العراق ، وبعض بلاد فارس .

وقيل إن ابن صفوان ، لم يكن مبتدع فكرة القول بالجبر ، بل كان أول من ابتدعها وروّج لها : الجعد بن درهم . مولى بني الحكم من أهل الشام . مربي بعض الخلفاء الأمويين ، اخذها عن اليهود[3] ، بعد اتصاله

---

(١) الزمر ٦٢ .

(٢) الصافات ٩٦ .

(٣) القول بالجبر ، هو مذهب الفريسيين من اليهود ومنهم كعب الأحبار ، وهم الفئة الكبرى يقابلهم الصدوقيون الذين كانوا يقولون بالاختيار وهم فئة كانت قليلة نسبياً وقد انقرضت الآن .

بهم ثم اخذها عنه الجهم عندما التقاه في الكوفة .

وقد قتل الجهم بن صفوان في اواخر حكم الأمويين ، ففر أتباعه الى نهاوند ، واستقروا فيها .

وإذا صح ما ذكرناه ، يكون اول ظهور المجبرة كفرقة في أواسط حكم الأمويين .

ب ـ صلة الأمويين بالقول بالجبر :

والذي يبدو لي ، ان الأمويين هم الذين ثبّتوا هذه الفكرة في أذهان بعض أتباعهم ومريديهم ، ثم احتضنوها وعملوا على نشرها وترويجها وحمايتها وذلك لأمور :

الأول : أنها ترفع عنهم أمام الناس وزر ما يرتكبونه من موبقات ، ويأتونه من منكرات وجرائم ، باعتبار انهم مجبورون على إتيانها ولا اختيار لهم فيها .

الثاني : إن فكرة الجبر هذه ، من أبرز دعاتها ـ ان لم يكن واضع حجر الأساس لها ـ الجعد بن درهم ؛ المقرب جداً من البلاط الأموي والمناطة به تربية اولاد الأمويين ممن صاروا خلفاء فيما بعد .

الثالث : إن هذه الفكرة راجت في الشام ـ مهد الأموية ـ أكثر من رواجها في أي قطر آخر من أقطار المسلمين . وقد روي ان ابن عباس خطب في أهل الشام يوماً ؛ فقال في جملة ما قال : « **أتأمرون الناس بالتقوى وبكم ضل المتقون . وتنهون عن المعاصي وبكم ظهر العاصون . هل منكم إلاّ مفتر على الله ليجعل اجرامه عليه سبحانه وينسبه اليه** »[1] .

---

(١) المنية والأمل لأحمد بن يحيى بن المرتضى ص ٨ .

الرابع : ان ـ القدرية ـ وهم الذين يقابلون المجبرة مقابلة النقيض لنقيضه ويقولون بأن أفعال العباد مخلوقة لهم ؛ من دون ان يكون لله أية دخالة في خلقها من قريب او بعيد . ان القدرية هؤلاء ؛ قد شنوا ـ ممثلين في شخصي مؤسسي فكرتهم غيلان الدمشقي ؛ ومعبد الجهني ـ حرباً لا هوادة فيها على الأمويين بالخصوص ، حتى ان معبداً المذكور ، قد اشترك مع عبد الرحمن بن الأشعث ، عندما ثار على الأمويين ، فقتله الحجّاج . في حين أقذع غيلان الدمشقي ، في سب الأمويين وشتمهم .

ج ـ المجبرة و الأشاعرة :

والذي ينبغي التنبيه عليه هنا ، ان فكرة الأشاعرة عن أفعال الإنسان ، تلتقي في نتيجتها ، مع فكرة المجبرة هؤلاء . كما سنتعرض لبيان ذلك في محله المناسب إن شاء الله .

وقد واصل المجبرة نشر فكرتهم فيما وراء النهر ، حتى اوائل القرن الرابع الهجري ، حيث انهارت امام الحملات الفكرية التي شنّها عليهم أبو منصور الماتريدي مؤسس الماتريدية : النسخة المشابهة جداً للأشاعرة .

٤ ـ القدَرية

أ ـ معنى القول بالقدَر وأول قائل به :

ويراد بالقدرية ، أولئك الذين يقولون بأن كل فعل يصدر عن الإنسان خيراً كان او شراً ، فهو مخلوق له وحده ، بعد أن قدّره بعلمه ، وتحرك نحوه بإرادته ، من دون ان يكون لعلم الله او إرادته ، دخالة في تقديره وإرادته .

بـل ذهب هؤلاء الى القـول بـأن الله لا يعلم فعـل العبـد ، إلا بعـد إيجاده له .

وقد اتخذ القدرية هذا الموقف المتـطرف من أفعال الإنسـان ؛ والذي لا سنـد لـه من عقـل او نقـل ؛ كـرد فعـل لموقف المجبـرة المتقـدم ، من تلك الأفعال .

وغيـلان الـدمشقي ، ومعبـد الجهني ، همـا اللذان حمـلا لـواء هـذه الفكرة[1] . حيث قام غيلان بنشرها في الشام ، ومعبد في العراق[2] .

وقيـل بـأن غيـلان اخـذ هـذا القـول عـن الحسن بن محمـد بن الحنفية[3] .

ومن جملة مناظـرات غيـلان هـذا التي يـوردهـا بعض البـاحثين[4] في تـاريخ الفـرَق ، مناظـراته مـع عمـر بن عبـد العـزيـز ، الخليفـة الأمـوي . يقول : « قال ابن مهاجر : بلغ عمر بن عبد العـزيز ان غيـلان وفلانـاً نطقـا في القدر ، فأرسل إليهما .

وقال : ما الأمر الذي تنطقان به ؟

فقالا : هو ما قال الله يا أمير المؤمنين .

قال : وما قال الله ؟

قـال (غيلان) : قـال : ﴿ هل اتى عـلى الإنسان حـين من الـدهـر لم يكن شيئاً مذكوراً إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً ﴾ . ثم سكتا .

---

(١) راجـع سرح العيـون لابن نبـاتـة المصـري ١٨٣ ومـا بعـدهـا وراجـع أيضـاً الخطط للمقريزي .

(٢) سرح العيون لابن نباتة المصري ١٨٣ وما بعدها .

(٣) المنية والأمل لأحمد بن المرتضى ١٥ وما بعدها .

(٤) راجع سرح العيون لابن نباتة المصري ١٨٣ وما بعدها .

فقال عمر : اقرآ .

حتى بلغا ﴿ ان هذه تذكرة فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلاً ، وما تشاؤون إلّا ان يشاء الله ﴾ الى آخر السورة .

قال عمر : كيف تريان يا ابني الأتانة ؟ تأخذان الفروع وتدعان الأصول » .

ب ـ القدرية والمعتزلة :

ولا بد من التنبيه هنا ، على ان عقيدة المعتزلة في أفعال الإنسان ، تلتقي في جوهرها ، مع فكرة القدرية هؤلاء ، كما ستتعرض لبيان ذلك ، في محله المناسب . إن شاء الله .

ج ـ بعد عصر الترجمات :

تلك ، كانت اهم الفرق التي سبقت في الظهور عصر الترجمات . والآن لا بد من استعراض اهم المواقف الفكرية والاعتقادية ، التي تولدت عن عصر الترجمات .

لقد سبق ان قلنا ، بأن جواً فكرياً مبلبلاً ، طغت فيه التساؤلات ، عن ذات الله وصفاته ، بشكل هستيري ، لا تحده ضوابط ، ولا تقيده قيود هيأ أرضيته عصر الترجمات للتراث الفلسفي اليوناني .

في ظل هذا الجو الفكري المبلبل ، برز الى الوجود فريق ، اخذ على عاتقه مهمة الإجابة على تلك التساؤلات ، عن معاني الآيات المتشابهة ، بتأويله تلك الآيات التي ذكرنا طرفاً منها في مطلع هذه البحوث . وهذا الفريق ، هو ما يعرف باسم : المشبهة او المجسمة .

١ ـ المشبهة

أ ـ صنفا المشبهة :

والذي يبدو ، ان هؤلاء المشبهة ، كانوا صنفين :

الأول : جعل التشبيه بين ذات الله وبين جسم الإنسان ، فقال بأن المعبود « جسم ولحم ، ودم . وله جوارح وأعضاء من يد ، ورجل ، ورأس ، ولسان ، وعينين وأذنين »[١] « وأجازوا عليه ـ كما يقول الشهرستاني ـ الانتقال والمصافحة . وحكي عن داود الجواري انه قال : اعفوني عن الفرج واللحية ، واسألوني عما وراء ذلك . وقال : ان له وفرة سوداء ، وشعراً شديد الجعودة »[٢] .

وقد غلا هؤلاء غلواً فاحشاً ، حيث زعموا انه سبعة أشبار

---

(١) و (٢) راجع الشهرستاني في الملل والنحل ١ / ٧٥ وما بعدها .

بشبر نفسه[1]

الثاني : جعل التشبيه في الصفات « وذلك حين زعم بعضهم ان الله إرادة حادثة ، وكلاماً حادثاً مثل ما للإنسان . وحين زعم آخرون ، ان الله لا يعلم ان الشيء سيكون قبل ان يكون مثله في ذلك مثل الإنسان أيضاً »[2] .

ب ـ أهم فرق المشبهة :

المنصورية : جماعة أبي منصور العجلي .

الحلولية : جماعة أبي حلمان الدمشقي .

المقنعية : نسبة الى رجل مقنع ظهر أيام المهدي ، وادعى انه إله .

العزاقرة : نسبة الى ابن أبي العزاقر الشلمغاني .

المغيرية : نسبة الى المغيرة بن سعيد العجلي .

الجوارية : نسبة الى داود الجواري[3] .

ج ـ وجهة نظر :

وانه لمن الملفت للنظر ـ حقاً ـ ان تظهر الى الوجود ، في تلك البيئة الدينية المحافظة جداً . وفي ذلك العصر الذي كانت فيه القيم الروحية ، هي التي تحدد سلوك الفرد ، وتصبغ تفكيره بصبغتها ، حيث لم يكن احد ـ من كان ـ يجرؤ على المجاهرة ، ولو بما يستشم منه رائحة الاستهتار او التهاون بها .

---

(١) و (٢) راجع التبصير في الدين للإسفراييني ٧٠ وما بعدها وكتاب اعتقادات فرق المسلمين والمشركين لفخر الدين الرازي ٦٣ وما بعدها .

(٣) وقد ورد في بعض الكتب بالحاء المهملة اي « الحواري » .

إنـه لمن الملفت للنظر حقاً ـ كما قلت ـ ان تبـرز فجأة ، وفي مثـل هذه البيئة جماعة من الناس ، تدّعي لنفسها حق تأويل الآيـات المتشابهـة بأهـوائها وآرائها ، وبما توحيه لها عقولها القاصرة .

ونحن نؤمن ـ كمسلمـين ـ بحريـة الفكر والـرأي ، إلا اننا نؤمن بهـا في حدود المعقول ، وبشكل يتناسب مع الجو العام ، الذي تتـواجد فيـه هذه الحرية . وبالطرق المتعارفة ، التي لا تشذ عن قانون التدرّج .

أما الطفرة من احد طرفي القطر في الـدائرة ، الى الـطرف الآخر ، من دون مرور بمركزها فمستحيلة .

وهذه الفرقة من المشبهة، بظهورهـا بهذا الشكـل ، وبهذه الصـورة ، وبهذه الأفكار ، حطمت كل القواعد والأصول المتعارفـة ، لظهـور أية جمـاعة فكرية او غيرها في كل زمان ومكان .

أضف الى ذلـك ، انها لم تدْل بـآرائها حـول حكم شرعي ، او مشكلة تتعلق بالمخلوق ، وإنما تجاوزت ذلك كله ، لتفلسف ذات الخالق وصفاته .

ومن هنـا كان لا بـد ، من وضع عـلامة استفهـام كبيرة ، مـع علامـة تعجب على هذه الظاهرة ، متمثلة فيما يسمى بالمشبهة او المجسمة .

وتظهر منـطقية مـوقفنا هـذا ، إذا اطّلعنا عـلى ان التشبيه والتجسيم ، لهما جذور في اليهودية ، والنصـرانية . بـل ان اليهود ـ كـما يذكـر الرازي ـ[1] أكثرهم من المشبهة .

وإذا كـان الأمر كـذلـك فليس من البعيـد أبـداً ، ان يكـون هؤلاء ، المجسمـة الذين بـرزوا على المسـرح بهذا الشكـل الملفت للنـظر ، من اعـداء الإسـلام ، والحاقـدين عليه ، تـظاهروا بـالإيمان وأبـطنوا الكفـر ، ليقوّضـوا

---

(١) اعتقادات فرق المسلمـين والمشركـين ٦٣ وراجع مـا قلناه في هـامش ص ٣٥ من هذا الكتاب .

دعائم الدين من داخل ، وليشككوا المسلمين في عقيدتهم ، ببثهم مثل هذه الآراء الفاسدة التي ـ كما يقول الشهرستاني ـ « لا تدل على عقل ولا علم »[1] .

ولعله من هنا ، عبر عنهم أئمة أهل البيت عليهم السلام ، بأنهم مجوس هذه الأمة او يهود هذه الأمة .

وقد شعر بعض مفكري الإسلام في تلك الحقبة . بما تنطوي عليه الأفكار التي يبثها هؤلاء المجسمة ، من خطورة على العقيدة ، وقداستها في العقول والقلوب ، فهبوا للوقوف في وجهها ، يسفهونها ، ويسفهون القائلين بها ، ويكشفون بطلانها وسخفها بالحجج والبراهين . فنشأت بذلك فرقة المعتزلة .

٢ ـ المعتزلة

أ ـ مبدأ ظهور المعتزلة كفرقة :

وقد ظهرت هذه الفرقة أول ما ظهرت . في البصرة ، متمثلة في شخص واصل بن عطاء ، حيث كان من تلاميذ الحسن البصري ، ثم انفصل عنه ، ليؤسس مدرسة عرفت فيما بعد ، بمدرسة الإعتزال بالبصرة . في قبال مدرسة الاعتزال في بغداد ، والتي أسمها بعد ذلك تلمذه بشر بن المعتمر الملقب بالهلالي والمكنى بأبي سهل .

ب ـ سبب تسمية المعتزلة بهذا الاسم :

وقد ذكر مؤرخو الفرق أسباباً مختلفة لتسمية المعتزلة بهذا الاسم ، يمكن إرجاعها الى اثنين :

---

(١) الملل والنحل ١ / ٧٥ وما بعدها .

أولهما : اعتزال واصل بن عطاء ، مجلس أستاذه الحسن البصري ، لمخالفته بعض آرائه الاعتقادية ، وخاصة في مرتكب الكبيرة ، إذا مات من غير توبة .

وقد ذكر البغدادي ان عمرو بن عبيد ، كان من المؤيدين لواصل في الرأي ، فاعتزل الحسن معه .

اما الدينوري في عيون الأخبار ، فهو ينسب حركة الإعتزال هذه لمجلس الحسن الى عمرو بن عبيد وجماعة ، من دون ان يذكر اسم واصل بن عطاء .

ثانيهما : دعواهم التي ادّعوها ، من انهم اعتزلوا فرقتي الضلالة : الخوارج واهل الحديث .

هذا ، ويمكن ان يشكّل السببان سبباً واحداً ، هو ان واصل بن عطاء ، او عمرو بن عبيد ، او هما معاً بعد ان خالفا كلا من أهل الحديث - ومنهم الحسن البصري - والخوارج الرأي في مرتكب الكبيرة ، اعتزلا كلتا الفئتين وكوّنا مدرستهما الجديدة ، فسموا بالمعتزلة .

ج - بعض اسماء المعتزلة :

وقد أطلقت على المعتزلة ، أو أطلقوا هم على أنفسهم ، إضافة الى الإعتزال عدة أسماء أهمها ، كما يذكر القاضي عبد الجبار : « العدلية لقولهم بعدل الله وحكمته ، والموحّدة لقولهم لا قديم مع الله »[1] .

ويقول الشهرستاني « ويسمون - اي المعتزلة - أصحاب العدل والتوحيد ، ويلقبون بالقدرية والعدلية »[2]

---

(١) طبقات المعتزلة .

(٢) الملل والنحل ١ / ٤٣ .

د ـ حجتهم على فضل الاعتزال :

واحتج المعتزلة لفضل الاعتزال بأدلة من القرآن والسنة .

فمن القرآن الكريم احتجوا بقوله تعالى على لسان إبراهيم عليه السلام ﴿ وأعتزلكم وما تدعون من دون الله وأدعوا ربي ﴾[1] .

ومن السنة الشريفة بما روي عنه (ص) « من اعتزل من الشر سقط في الخير »[2] .

وبما روي عنه (ص) بطريق سفيان الثوري « ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة ، ابرّها واتقاها الفئة المهتزلة »[3] .

هـ ـ أصول المعتزلة :

وقد قرر المعتزلة أصولاً خمسة ، لا يستحق احد صفة الاعتزال إلا إذا اعتقد بها جميعاً ، وهذه الأصول هي :

التوحيد : ومعناه أنه « تعالى واحد في ذاته لا قسمة ولا صفة له . وواحد في أفعاله لا شريك له ، فلا قديم غير ذاته ، ولا قسيم له في أفعاله ، ومحال وجود قديمين ومقدورٍ بين قادرين »[4] .

العدل : وهو عند المعتزلة « ما يقتضيه العقل من الحكمة ، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة »[5] .

---

(١) مريم ٤٨ .

(٢) و (٣) و (٤) و (٥) القاضي عبد الجبار في طبقات المعتزلة .

الوعدوالوعيد: ويريدون بهما « ان المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض . . . وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها استحق الخلود في النار »[1] .

المنزلة بين المنزلتين : ويريدون بهما ان مرتكب الكبيرة في مرتبة وسط لا هو بمؤمن ولا هو بكافر . وبعبارة اخرى : المسلم الذي ارتكب كبيرة من الكبائر هو في منزلة وسط بين منزلتي الكفر والإيمان .

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر : وقد ذهب المعتزلة الى القول بوجوبهما بمقتضى العقل فقط .

هذا ، وسوف نلم ببعض آراء هذه المدرسة ـ على نحو الإجمال ـ حول هذه الأقوال وغيرها ، في مطاوي بحوثنا القادمة إن شاء الله .

و ـ طبقات المعتزلة :

والمعتزلة ككل فرقة أو نحلة ، يحاولون ان يبرزوا احقيتهم فيما يقولون ويعتقدون ، بأية صورة ، وبكل أسلوب .

ومن هنا نراهم ، يجعلون من جملة القائلين بمقالتهم ، عظام الرجال وقادة الأمة ، مؤوّلين لكل منهم ، قولاً صدر عنه ، أو موقفاً وقفه ، بما يتفق مع عقيدتهم ومذهبهم .

ولذا ، نجد القاضي عبد الجبار الهمداني المعتزلي ، يذكر من جملة المعتزلة ، علياً عليه السلام وغيره كما سنرى .

---

(١) الشهرستاني في الملل والنحل ١ / ٤٥ .

وفي رأيي ، ان محاولتهم حشر هذه النماذج بين صفوفهم ، وعدها من معتنقي مذهبهم ، امر لا يخلو من سخف وقحة ، فضلا عن أنه يفتح لخصومهم ثغرة ينفذون من خلالها ليضمّوا فضيحة جديدة ، الى ما يرونه لهم من فضائح .

ويصل القاضي عبد الجبار المعتزلي ، بطبقات المعتزلة ـ حسب رأيه ـ الى عشر ، نذكر اهم رجالات كل طبقة منها ، وذلك انسجاماً مع الموضوعية وإن كنا قد بينا رأينا في ذلك ، وأنه من السخف بمكان .

الطبقة الأولى : علي عليه السلام، وأبو بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعبد الله بن مسعود ، وعبد الله بن عباس .

الطبقة الثانية : الحسن عليه السلام ، الحسين عليه السلام .

الطبقة الثالثة : الحسن بن الحسن بن علي عليه السلام ، عبد الله بن الحسن بن علي عليه السلام ، زيد بن علي عليه السلام .

الطبقة الرابعة : غيلان الدمشقي ، واصل بن عطاء ، عمرو بن عبيد .

الطبقة الخامسة : . . . .

الطبقة السادسة : ابو الهذيل العلاف ، ابو إسحاق النظّام ، بشر بن المعتمر معمر بن عباد .

الطبقة السابعة : عمرو بن بحر الجاحظ، ابو يعقوب الشحام ، صالح قبة ، ابو جعفر الإسكافي ، ابو علي الأسواري .

الطبقة الثامنة ابو علي الجبائي ، ابو الحسين الخياط ، ابو القاسم الكعبي ، ابن الراوندي .

الطبقة التاسعة : ابو هاشم الجبائي .

الطبقة العاشرة: ابو القاسم السيرافي ، احمد بن أبي هاشم الجبائي ، ابو بكر البخاري .

ز ـ فرق المعتزلة :

ذكر البغدادي ، ان فرق المعتزلة عشرون هي :

الواصلية . العمروية . الهذيلية . النظّامية . الأسوارية . المعمرية . البشرية . الهشامية . المُردَارية . الجعفرية وهم أتباع جعفر بن حرب الثقفي وجعفر بن بشر الهمداني . الاسكافية الثمّامية . الجاحظية . الشحامية . الخياطيّة . الكعبية . الجبائية . الشهامية . الخابطية . الحمارية .

وأما الشهرستاني[1] فقد ذكر منها خمس عشرة فرقة وتكلم على كل واحدة بالتفصيل والفرق التي ذكرها من الفرق المذكورة أعلاه ما طبع بالأسود وزاد واحدة لم تذكر وهي : الحَدْثية .

ح ـ شيوخ المعتزلة :

وهنا ـ تتميماً للفائدة ، لا بأس من ان نذكر لمحة عن عدد من اشهر شيوخ المعتزلة .

١ ـ محمد بن الهذيل

يكنى بأبي الهذيل ، ويلقب بالعلّاف .

---

(١) راجع الملل والنحل ١ / ٤٦ ـ ٨٥ .

والوجه في تلقيبه بالعلّاف ـ كما يذكر القاضي عبد الجبار ـ هو ان داره كانت بالعلّافين ، وهي محلة بالبصرة حيث ولد .

وقد ولد سنة ١٣٥ هجرية ، او قبل ذلك بسنة واحدة على اختلاف الروايتين حول سنة مولده . وتوجد رواية ثالثة لأبي الحسين الخياط ، تقول انه ولد سنة ١٣١ هجرية .

وقد كان شيخه الذي أخذ عنه العلم ، عثمان الطويل ، كما ذكر هو عن نفسه ، حسب رواية البغدادي في تاريخه .

ويصفه الشهرستاني بأنه شيخ المعتزلة الأكبر .

بعض آراء العلّاف الاعتقادية

أ ـ رأيه في ذات الله وصفاته :

يرى العلاف ان « الله واحد ليس كمثله شيء ، وليس بجسم ولا صورة ، ولا لحم ولا دم ، ولا جوهر ولا عرض وليس بذي جهات ولا يحيط به مكان ولا يجري عليه زمان . ولا يجوز عليه الفناء ، ولا يلحقه العجز والنقص »[1] .

وبهذا يتضح ان العلاف يقول بتوحيد الله التوحيد التام المطلق ، ينزهه التنزيه المطلق التام ، عن كل ما يستشم منه رائحة التجسيم او التشبيه .

هذا فيما يتعلق بالذات . وأما ما يتعلق بالصفات الإلهية . فإنا نجد أبا الهذيل يقسمها الى قسمين :[2] صفات ذات وصفات أفعال .

---

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري ١ / ١٥٥ وما بعدها .

(٢) نفس المصدر ١ / ١٦٥ وما بعدها .

ويقصد بصفات الذات تلك التي لا يجوز ان يوصف الباري بأضدادها ولا بالقدرة على اضدادها .

ويقصد بصفات الأفعال تلك التي يجوز ان يوصف الباري بأضدادها وبالقدرة على أضدادها .

وصفات الذات مثل : العلم والقدرة والحياة . والسمع والبصر . والقدم . الخ .

وصفات الأفعال مثل : الإرادة . الحب . الرضى . الكراهية . البغض . السخط . الخ . . .

وكان العلاف يرى ان صفات الذات أولية متحدة مع الذات . في حين انه كان يرى ان صفات الأفعال حادثة ، ومن هنا فهي لا يعقل ان تقوم في ذاته ، لاستحالة قيام الحادث فيما هو قديم ، لأنه يستلزم ان يكون القديم محلا للحوادث .

ب ـ رأيه في أفعال الإنسان :

لقد التزم العلاّف ـ ككل معتزلي ـ بمبدأ حرية الإرادة في أفعال الإنسان التي تصدر عنه .

وقد نسب إليه ابو الحسن الأشعري ، القول بتفصيل في هذه الأفعال ، بين ما كان يدرك الإنسان كيفيته ، وما لا يدرك . حيث التزم بأن ما يدرك الإنسان كيفيته من هذه الأفعال يصح إسناد خلقها إليه ، دون ما لم تكن كيفيته مدركة له ، حيث يجب إسناد خلقها الى الله .

جاء في مقالات الإسلاميين : « إن الله يقدر عباده على الحركة والسكون والأصوات وسائر ما يعرفون كيفيته ؛ فاما الأغراض التي لا يعرفون كيفيتها كالألوان والطعوم والحياة والموت والعجز والقدرة فليس يجوز

ان يوصف الباري بالقدرة على ان يقدرهم على شيء من ذلك »[1] .

ج ـ رأيه في الحركة :

يرى ابو الهذيل[2] ، ان الحركة لما لم تكن جسماً ، لا يمكن ان تلمس إلا انها لما كان لها بداية ، لا بد وأن يكون لها نهاية أيضاً ، ونهايتها بانتهاء الدنيا وفنائها ، ولذا لا وجود للحركة في الدار الآخرة ، وسوف يخيم السكون على أهلها سواء كانوا من أهل الجنة ، او من أهل النار .

د ـ رأيه في مصدر المعرفة :

وكان العلاف يرى[3] ـ ككل معتزلي ـ ان مصدر المعرفة ، إما الوحي ، فتكون الشريعة ، او العقل الذي يدرك الإنسان به ـ قبل ورود الوحي ـ قبح الأشياء فيجتنبها ، أو حسنها فيقدم عليها .

وقد عاش العلاف مائة عام على رواية ، ومائة وخمسة أعوام على رواية اخرى وتوفي في مدينة سامراء سنة ٢٣٥ هجرية إذا صح انه ولد سنة ١٣٥ هجرية .

٢ ـ ابراهيم بن سيار

يكنى بأبي إسحاق ، ويلقب بالنظّام .

وهو ابن أخت أبي الهذيل العلاف المتقدم .

---

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري ١ / ٣٧٨ .

(٢) و (٣) الملل والنحل للشهرستاني ٣٥ ـ ٣٦ .

وقيل بأن الوجه في تلقيبه بالنظام ، هو انـه كان ينـظم الخرز في سـوق البصرة ويبيعها .

وقيـل بـأن الـوجـه في ذلـك هـو أنـه « كـان حسن الكـلام في نـظمـه ونثره » .

وقد ولد بالبصرة حوالى بسنة ١٣٥ هجرية .

ويقال بأنه أخذ الاعتزال عن خاله العلاف .

تتلمـذ عليه في جملة من تتلمـذ الجاحظ ، وكـان يقـول عنـه « الأوائـل يقولون في كل الف سنةٍ رجل لا نظير لـه ، فان كـان ذلك صحيحـاً فهو أبـو إسحاق النظّام »[١]

بعض آراء النظّام :

أ ـ كـان النظّام[٢] ككـل معتزلي ، يقـول بالعـدل ، الاصل الثـاني من أصـول المعتـزلـة ، ومن العـدل ألا يصـــدر عن الله أي شـر ، بـــل مقتضى العـدل ألا يصدر عنـه إلا كل مـا هو الأصلح لـلإنسان ، ولـذا ينفي النـظام ان تكون الشرور المـوجودة في العـالم ، مخلوقة لله . ويقـول : ان الله لا يقدر ان ينقص من نعيم اهل الجنة ذرة ، لأن نعيمهم صلاح لهم .

ب ـ من المعـروف بين كثـير من الكلاميـين ، القول بتـركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ تكون محلا لـلاعراض ، ولكن النـظام[٣] ذهب الى رفض هذا القول وإنكـار وجود الجـزء الذي لا يتجـزأ ، وقال بـأن الأجسام تنقسم

---

(١) المنية والأمل لابن المرتضى ٣٠ .

(٢) راجع الفرق بـين الفرق للبغـدادي ١١٣ وما بعـدها والتبصـير في الدين لـلاسفراييني ٤٣ وما بعدها .

(٣) الملل والنحل للشهرستاني ١ / ٥٥ وما بعدها .

الى ما لا نهاية . ومن هنـا ، ذهب النظام الى ارتكـاب خطأ فـاحش ، حيث التزم بالـطفرة ، « اي ان النملة مثـلا . التي تقطع مسـافة مـا ، تطفـر بعض مقدارها الى بعض » .

ج ـ انكر النظام[1] حجية القياس ، كما انكر حجيـة الإجماع وجـوّز ان تجتمع الأمة كلها على ضلالة .

د ـ وافق أستاذه العلّاف ، في مصدر المعرفـة الإنسانيـة ؛ وانه الـوحي والعقل . كما وافقه في القول باستحالة دوام الحركة .

هـ ـ انكر وجود الأعراض ـ عدا الحـركة ـ ونسب اليـه القول بـأن كل ما يطلق عليه انه عرض ما هو إلا جوهر او جزء من جوهر .

و ـ قال بأن إعجـاز القرآن لم يكن بنـظمه وبيـانه ، بـل بالصـرفة[2] توفي سنة ٢٣١ هجرية وقيل سنة ٢٢١ .

٣ ـ الأشاعرة

أ ـ مؤسس الفرقة :

مؤسس فرقة الأشاعرة ، هو علي بن إسماعيل بن إسحاق .

يكنى بأبي الحسن ، ويلقب بالأشعري

ولد سنة ٢٦٠ هجرية .

وقـد درج الأشعري هـذا ونما ، وتـرعرع في أروقـة مدرسـة المعتزلـة ، وتحت ظلال آرائهم وأفكارهم ، حيث لازم الجبـائي طيلة أربعين عـاماً صـار

(١) راجع تأويل مختلف الحديث للدينوري ٢١ وما بعدها .
(٢) الملل والنحل ١ / ٥٦ ـ ٥٧ .

بعدها شيخاً ناضجاً من شيوخهم ، يجادل ويناظر خصومهم ، من خلال آزائه كمعتزلي تلك الآراء التي استظهرها درساً وتدريساً ، وبحثاً ومذاكرة .

ب ـ انفصاله عن أستاذه :

بعد كل هذه الأعوام الأربعين ، التي قضاها الأشعري في كنف أستاذه أبي علي الجبائي ، تحت راية المعتزلة ، نجده وعلى غير سابق إنذار ، يتخلى عن كل القيم والمبادىء والأفكار التي عايشها ، حتى غدت جزءاً من كيانه ووجوده !!!

انفصل عن أستاذه وتنكّر له ، بل تنكّر لكل ما هو معتزلي ، ومن هو معتزلي .

ج ـ سبب هذا الانفصال :

ويذكر مؤرخو الفرق أسباباً عديدة لانفصال الأشعري عن أستاذه الجبائي لا تعدو في جوهرها ، عن ان تكون خلافات فكرية في بعض المسائل الاعتقادية .

ومن أهم المسائل التي وقع الخلاف فيها بين الأشعري ، وأستاذه الجبائي والتي على أثرها وقعت الفرقة ، مسألة حكم العقل ، بأن الله سبحانه ، يجب عليه ألا يفعل إلا الأصلح . وهي ما يعبر عنها « بوجوب فعل الأصلح على الله » حيث كان الجبائي كمعتزلي يلتزم به .

وتذكر الكتب[1] ، ان مناظرة جرت بينهما حول هذه المسألة .

---

(١) راجع وفيات الأعيان لابن خلكان ٢ / ٢٧٧ وما بعدها وطبقات الشافعية للسبكي ٢ / ٢٥٠ .

قال الأشعري لأستاذه : ما قولك في ثلاثة : مؤمن وكافر ، وصبي ؟

قال الجبائي : المؤمن من أهل الدرجات ، والكافر من أهل الدركات والصبي من أهل النجاة .

قال الأشعري : فإن أراد الصبي ان يرقى الى أهل الدرجات هل يمكن ؟

قال الجبائي : لا ، لأنه يقال له : إن المؤمن إنما نال هذه الدرجة بالطاعة وليس لك مثلها .

قال الأشعري : فإن قال : التقصير ليس مني فلو احييتني كنت عملت الطاعات كعمل المؤمن .

قال الجبائي : يقول له الله : اعلم انك لو كنت بقيت لعصيت ولعوقبت . فراعيت مصلحتك وأمتّك قبل ان تنتهي الى سن التكليف .

قال الأشعري : فلو قال الكافر يا رب علمت حاله كما علمت حالي فهلا راعيت مصلحتي مثله ؟

وهنالك امر آخر ، خارج عن دائرة خلافه مع أستاذه ، يورده مؤرخو الفرق[1] ، كسبب لانفصال الأشعري ، نورده نحن بدورنا (لطرافته) . وهو انه رأى النبي (ص) في نومه ؛ حيث امره (ص) بالرجوع الى الكتاب والسنة !!!

د ـ إعلان الأشعري عن انفصاله :

يروي المؤرخون[2] ، بأن الأشعري بعد ان جرتّ المناظرة التي

---

(١) راجع تبيين كذب المفتري للحافظ ابن عساكر ٣٩ وما بعدها .

(٢) طبقات الشافعية للسبكي ٢ / ٢٤٦ .

ذكرناها آنفاً بينه وبين أستاذه الجبائي ، انزوى عن الناس مدة « خمسة عشر يوماً ثم خرج الى الجامع ، وصعد المنبر وقال : معاشر الناس ، إنما تغيبت عنكم هذه المدة ، لأني نظرت فتكافأت عندي الأدلة ، ولم يترجّح عندي شيء على شيء ، فاستهديت الله تعالى فهداني الى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه وانخلعت من جميع ما كنت اعتقده كما انخلعت من ثوبي هذا . وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به ودفع الكتب التي ألّفها .

وفي رواية اخرى « انه دعا الناس الى الإجتماع في مسجد البصرة ، وبعد الصلاة وقف خطيباً ثم قال : أيها الناس ، من عرفني فقد عرفني ، ومن لم يعرفني فأنا أعرفه بنفسي . أنا علي بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري ، كنت أقول بخلق القرآن وان الله تعالى لا يرى بالأبصار وإن أفعال الشر أنا أفعلها وأنا تائب مقلع عما كنت أقول ومتصدر للرد على المعتزلة ومخرج لفضائحهم الخ » .

هـ ـ أهم آراء الأشعري :

يقول الأشعري في مقام بيان معتقده : « قولنا الذي به نقول ، وديننا الذي به ندين ، التمسك بكتاب الله ، وسنة رسوله (ص) ، وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ، ونحن بذلك معتصمون ولما كان عليه احمد بن حنبل نضر الله وجهه ، ورفع درجته وأجزل مثوبته متبعون ، ولمن خالف قوله مجانبون ، لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل الذي أبان الله به الحق عند ظهور الضلال ، وأوضح به المنهاج وقمع به بدع المبتدعين وزيغ الزائغين وشك الشاكّين . وان الله استوى على عرشه . . . وان له وجهاً . ... وان له يدين . . وان له عيناً . وان لله علماً . ونثبت له السمع والبصر ، ونقول ان كلام الله غير مخلوق ، وان أعمال العباد مخلوقة لله مقدورة له ، وان الله وفق المؤمنين لطاعته ولأنه هداهم كانوا مهتدين ،

ونؤمن بقضاء الله وقدره خيره وشره . ونؤمن بأن الله يرى بالأبصار يوم القيامة كما يرى القمر ليلة البدر الخ »[1] .

هذه هي عقيدة الأشعري ـ باختصار ـ كما وردت في بعض كتبه . ولكن ينبغي التنبيه على عقيدتين هامتين يلتزم بهما الأشاعرة :

الأولى : ان العقل عند الأشاعرة ، لا يوجب شيئاً من المعارف ولا يقتضي تحسيناً ولا تقبيحاً ، ولا يوجب على الله رعاية مصالح العباد ، ولا لطفاً ، ولا شيئاً من هذا[2] .

الثانية : يرى الأشعري[3] ، أن النظر لا ينتج علماً ، بل جرت عادة الله على ان يخلق العلم بعد النظر .

وهذا الموقف عند الأشاعرة ، ينطلق من إنكارهم اي ارتباط أو سببية بين الأشياء ، بل ان عادة الله جرت ، على ان يخلق بعض الأشياء عقيب بعض[4] .

فالإحراق مثلا ، ليس مسبباً عن النار ، بل عادة الله جرت ان يخلق الإحراق عند خلقه للنار ، وهو على هذا قادر على ان يخلق إحراقاً ولا نار . كما انه قادر على ان يخلق ناراً ولا إحراق ، أي ناراً غير محرقة .

و ـ وجهة نظر :

ونحن ، إضافة الى أننا لا نرى ـ كما لا يرى كثير من الناقدين ـ في الأشعري ، أكثر من جامع آراء حاول ان يوفق بينها من دون ان يكون

---

(١) راجع المواقف للإيجي ٤ / ٤٠٠ .

(٢) راجع الملل والنحل للشهرستاني ١ / ١٠١ وما بعدها .

(٣) و (٤) انظر مواقف الإيجي وشرح السيد عليه ٥٤ وما بعدها .

عنده أي نبوغ أو ابتكار . إضافة الى ذلك ، نميل الى عدم الإيمان بسلامة قصد الأشعري هذا فيما اتخذه من موقف من مدرسته وذلك لعدة أمور :

الأول : أننا وان كنا نؤمن بأن يخالف التلميذ استاذه في بعض المسائل ، اما ان يخالفه في كل صغيرة وكبيرة وجزئية وكلية ، فهذا شيء ، وإن لم يكن مستحيلا عقلا ، إلا انه مستحيل عادة خاصة إذا لم يكن التلميذ ممن يملكون قدرة على الخلق والإبتكار كما هو الحال في تلميذ الجبائي .

الثاني : نحن وإن كنا نؤمن ان يخالف التلميذ أستاذه في بعض آرائه ، او أن ينقلب عليه وعلى مدرسته عدواً لدوداً ، لمجرد انه يخالفه او يخالفها في الرأي ، فهو شيء مستهجن ، ومخالف للروح العلمية والخلق الديني ، فكم من تلميذ اختلف مع أستاذه . وكم استاذ قرع أكثر من تلميذ عنده ، ومع ذلك لم نجد تلميذاً اتخذ من أستاذه هذا الموقف الذي اتخذه الأشعري .

لقد خالف أبو علي الجبائي أستاذ أستاذه العلاف في عشرات المسائل ومع ذلك نجده « لا يرى بعد الصحابة أعظم منه الا من اخذ عنهم ابو الهذيل ، كواصل وعمرو بن عبيد »[1] .

الثالث : ان الأشعري قضى اربعين عاماً من عمره ، يدافع عن مذهب الإعتزال ، ويقرر براهينه ، فهل كان طيلة هذه المدة يبني مذهباً يراه باطلا او حقاً ؟ وسواء اجاب بهذا او بذاك ، فلن يكون الجواب في صالحه بحال لأنه إن كان يراه حقاً فلماذا انقلب عليه ؟ وإن كان يراه باطلا فلماذا أقام عليه

(١) نقل ذلك عنه ابن المرتضى في كتابه المنية والأمل ٢٨ .

ودافع عنه طيلة هذه المدة .

الرابع : لقد ذكرت الروايات ، ان الأشعري ، انقطع عن الناس بعد ان انفصل عن استاذه مدة خمسة عشر يوماً فقط ، ثم خرج اليهم ليباغتهم بمذهبه الجديد ، ومن الواضح ان هذه المدة الوجيزة ، لا تكفي لأن يكوّن الإنسان له رأياً واحداً في مسألة واحدة . فكيف يمكن أن تعقل كفايتها لأن يؤسس الأشعري خلالها مذهباً فكرياً ؟ او كيف تعقل كفايتها لأن يستعرض كل الآراء في كل المسائل الاعتقادية لكل المدارس الموجودة في عصره مع أدلتها المتضاربة والمتنافرة ، ثم يستخلص له من بينها مذهباً ؟

الخامس : لقد صرح الأشعري عندما خرج على الناس ، بعد هذه المدة الوجيزة ، أنه نظر متكافأت عنده الأدلة ، فماذا فعل عندها ؟ يقول : إنه استهدى الله فهداه الى اعتقاد ما اعتقده !! ومن الواضح ان هذا المنطق غير مقبول في المجالات العلمية . إذ ان تعيين الحل الصحيح من بين حلين أو حلول في قضية من القضايا لا يعقل ان يكون من دون حجة أو دليل . أما أن يكون بالضرب بالرمل ، او استطلاع حال النجوم وحركة الفلك ، فهذا شيء مضحك وسخيف . وقد تذكرت عندما قرأت قول الأشعري : نظرت فتكافأت عندي الأدلة ولم يترجح عندي شيء على شيء فاستهديت الله فهداني الى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه ، قد تذكرت ذلك الزميل الذي كان معنا في الكلية يعيّن معنى كلمة إنجليزية في الامتحان من بين معان متعددة في ذهنه بالاستخارة بالسبحة !!

ز ـ كلمة اخيرة :

بعد عرضنا لهذه الأمور الخمسة ، التي تجعلنا لا نركن الى سلامة قصد الأشعري فيما اتخذه من موقف يبقى علينا ان نتساءل باستغراب ، عن الداعي الى مثل هذا الإخراج المسرحي المتقن ، الذي أبرز به انفصاله عن استاذه ومدرسته .

هل أراد الأشعري من ورائه ، ان يسبق الزمن ، لينجو مما بدت نذره في الأفق القريب مؤذنة بأفول نجم سعود المعتزلة ؛ وطلوع نجم نحوسهم ، بعد ان ابتدأت السلطة العباسية ، بالتخلي عن موقفها المؤيد لهم ، وبعد ان اشتدت النقمة الشعبية عليهم ، اثر مصيبة ابن حنبل ، فيما يسمى بمحنة خلق القرآن ، والتي نسبت اليهم ؟

قد يكون في تأكيده الشديد على خروجه من بين المعتزلة ، وإصراره على البراءة منهم ، ووعده القاطع بإخراج فضائحهم ، وإعلانه الصريح عن توبته عما كان فيه ، قد يكون في كل ذلك قرينة كبيرة على ان جواب تساؤلنا إيجابي ومثبت .

ام تراه أراد ان يستبق الزمن ، ليستميل الحنابلة أنفسهم ؛ علهم يرتضون سلوكه في جملتهم ، فيظلله نجم سعودهم الذي بدت بشائره في الأفق القريب ، فيجني من وراء ذلك الشهد ، بعد ان أذاقهم مر العلقم ؟

قد يكون تمجيده لإمامهم احمد ، وتعظيمه إياه في خطبته في مسجد البصرة عندما خرج على الناس بذلك الشكل الملفت للنظر ، والتي سبق ان اثبتنا قسماً منها في أوائل هذا البحث ، قد يكون كل ذلك ، قرينة كبيرة ، تدل على ان جواب تساؤلنا هذا أيضاً إيجابي ومثبت .

ولكن الظاهر ان الحنابلة شعروا بما يرمي إليه علي بن إسماعيل هذا ، فرفضوه وحقّروه ؛ بل حقروا كل من قال بمقالته . حتى بلغ بهم

الأمر ان يمنعوا المؤرخ البغدادي المعروف من ان يصعد المنبر في أحد جوامع بغداد لأنه كان ممن يميلون الى الأشعري !!!

٤ ـ الامامية ومواقفهم من آراء سائر الفرق الاعتقادية

والإمامية ، ممثلين في أئمتهم (ع) كانت لهم مواقف حاسمة ، في شتى المسائل الاعتقادية ، التي أثيرت في عصورهم المختلفة .

فقد كانوا ـ وهم حفظة العقيدة وحماتها ـ لا يألون جهداً ، في الوقوف في وجه كل بدعة أو ضلالة أو رأي ، يستشمون منه خطراً على تلك العقيدة وهذا الدين .

وهم مع هذا ، كانت لهم مدرستهم الخاصة بهم ، والتي تخرج منها مئات من العلماء في مختلف فروع العلم ؛ بما فيها علم العقيدة .

وقد كانت لتلك المدرسة آراؤها وأفكارها الاعتقادية التي تتميز عن آراء وأفكار أية فرقة من الفرق الكلامية التي مر ذكرها .

ونحن إذا أردنا ان نقف على استقلالية المدرسة الكلامية الخاصة بالإمامية ما علينا إلا ان نستعرض ـ بإيجاز ـ بعض مواقف هذه المدرسة السامقة ؛ إزاء سائر الفرق الكلامية المتقدمة ؛ لنرى كيف ان هذه المدرسة كانت نسيج وحدها من حيث الأصالة والجرأة والعمق ؛ أمام الآراء الشاذة لتلك الفرق المنافية لروح الإيمان وأصول الإسلام .

أ ـ موقف الامامية من المشبهة :

لقد نزّه الامامية ، ذات الله سبحانه ، وصفاته عن كل ما يشعر بالتجسيم والتشبيه . ومن هنا نراهم قد شنوا حرباً شعواء ، على أولئك

المشبهـة ؛ الذين تمسكـوا بظاهـر بعض الآيات المتشـابهة ، فجعلوا لله عينـين وأذنـين ويدين وإرادة حـادثـة وغـير ذلـك ، من الآراء التي تستلزم الجسميـة والتحيز ؛ وبالتالي الكفر .

ولعـل قول الإمـام علي عليـه السلام ؛ يـوضـح مـوقف الإمـاميـة من هؤلاء واضرابهم : « كذب العادلون بـك ، إذ شبّهوك بـأصنامهم ، ونحلوك نحلة المخلوقين بأوهامهم ؛ وجزّؤوك تجزئة المجسمات بخواطـرهم ، وأشهد ان من ساواك بشيء من خلقك فقـد عدل بـك والعادل بـك كافـر بما نـزلت بـه محكمات آيـاتك ، ونـطقت به شـواهـد حجـج بينـاتـك »[1] . وقـد بلغ مـوقف الأئمة عليهم السـلام من هؤلاء المجسمة حـداً ، رأينـا معـه الإمـام الصادق عليه السلام يأمـر بمنع شخص من الـدخول عليـه ، لأنه اخبـر بأنـه ممن يقول بالتجسيم .

ويقـول صدر المتـألهلين ـ من أعاظم فـلاسفـة الامـاميـة بـل المسلمـين قـاطبة ـ في كتـابه « المبـدأ والمعاد » مـا معناه : ان واجب الـوجود لا يـوصف بـأنه جنس ، او فصـل ، او نوع . فـما هـو بـالكـلي ، لأنـه لا يصـدق عـلى الغير ، ولا بالجزئي ، لأن الغير لا يصدق عليه . وهو مستقل بـذاته ، متنـزه عن جميع مخلوقات ، لا يشبه شيئاً ، ولا يشبهه شيء . . .

ب ـ موقف الامامية من المجبرة والمفوضة (القدرية) :

وكان موقف الامامية من كلا الفريقـين : المجبرة والمفـوضة ، واضحـاً لا لبس فيـه ولا غموض ، حيث اعلنـوا براءتهم منهـما ، وممـا يقـولـون قـولاً وعملاً .

امـا بالقـول فقد طفحت كتبهم بـالروايـات عن أئمتهم عليهم السلام

---

(١) شرح نهج البلاغة لابن ابي الحديد ٢ / ١٤٤ .

الذّامة لكلا الفريقين بل المكفرة ـ في بعضها ـ لهم جميعاً .

منها : ما ورد عن الإمام الرضا عليه السلام « القائل بالجبر كافر . والقائل بالتفويض مشرك »[1] وما رواه عن النبي عليه السلام انه قال « صنفان من امتي ليس لهم في الآخرة نصيب : المرجئة والقدرية »[2] .

وأما بالعمل ، فقد حل الامامية هذه المشكلة العويصة ، بالتزامهم تبعاً لأئمتهم (ع) بأنه لا جبر ولا تفويض ، وإنما أمر بين امرين .

وسنتناول رأي الإمامية ، مقارناً مع رأي كل من المجبرة والمفوضة في هذه المشكلة في محله المناسب إن شاء الله .

ج ـ موقف الامامية من الخوارج والمرجئة :

وقد خالف الإمامية الخوارج ، فيما اجمعوا عليه من تكفير مرتكب الكبيرة . فحكموا بإيمانه .

كما خالفوا المرجئة ، حيث لم يتوقفوا في الحكم على مرتكب الكبيرة ، فحكموا عليه باستحقاق العقاب .

وخالفوا بعض فرقهم في ما به يحصل الإيمان ، حيث ادعت تلك الفرق بأنه يكفي في الإيمان ، مجرد القول باللسان ، من دون ان يكون للتصديق بالقلب أية دخالة في تحققه مطلقاً . فقال أكثر الامامية ، بأن الإيمان هو التصديق بالجنان (اي القلب) والقول باللسان .

د ـ موقف الامامية من المعتزلة :

يحلو لبعض الكتّاب المحدثين ، مقلدين لبعض مؤرخي الفرق

---

(١) الاحتجاج للشيخ الطبرسي . ٢٢٥ .

(٢) كنز الفوائد للكراجكي ٥١ .

الكـلامية ، ان يجعلوا الامـامية في آرائهم وأفكـارهم ، عـالـة عـلى مـدرسـة الاعتزال .

وتبدو سخافـة ذلك ، إذا استعـرضنا جـانباً من آراء الامـامية في بعض أصـول المعتزلـة الخمسة ، التي جعلوهـا ـ كـما تقـدم ـ أسـاسـاً لاتصـاف أي إنسان بصفة الاعتزال .

١ ـ رأي الامامية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

وقد ذهب الامامية الى القول بوجوبهـا كفائيـاً ، بالشـرع لا بالعقـل ، وذلك بما ورد في الأمر بهما من الآيات والروايات .

فمن الآيـات قـولـه تعـالى : ﴿ **ولتكن منكم أمـة يـدعــون الى الخـير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر** ﴾[١] .

ومن الـروايات ، مـا رواه الكليني ، في فروع الكـافي ، عن محمـد بن يحيى ، عن الصـادق عليه السـلام قال : « ويـل لقوم لا يـدينون الله بـالأمـر بالمعروف والنهي عن المنكر »[٢] .

ومنهـا ، ما رواه الكليني أيضـاً بـإسنـاده عن أبي الحسن الـرضـا عليـه السـلام « لتـأمــرن بـالمعــروف ، ولتنهن عن المنكـر ، او ليستعملن عليكم شراركم ، فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم »[٣] .

في حين ذَهَبَ المعتزلة الى وجوبها بالعقلْ لا بالشرع[٤] .

بـل ذهب بعض شيوخهم ، الى القـول ، بأنهما إنمـا يجبـان عـلى الآمـر والناهي في صوره ما إذا استلزما دفع ضرر واقع عليهما فقط[٥]

(١) آل عمران ١٠٤ .

(٢) و(٣) فروع الكافي للشيخ الكليني ١ / ٣٤٣ .

(٤) و (٥) انظر المواقف لنصر الدين الإيجي ٤ / ٢٧٥ .

وقد فنّد الامامية رأي المعتزلة ، في منشأ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . يقول العلامة الحلي « انهما لو وجبا عقلاً لوجبا على الله تعالى ، فإن كل واجب عقلي يجب على كل من حصل في حقه وجه الوجوب . ولو وجبا عليه تعالى لكان إما فاعلاً لهما ، فكان يلزم وقوع المعروف قطعاً ، لأنه تعالى يحمل المكلفين عليه ، وانتفاء المنكر قطعاً لأنه تعالى يمنع المكلفين عنه . وهذا خلاف ما هو الواقع في الخارج ، وإما غير فاعل لهما فيكون مخلاً بالواجب وذلك محال لما ثبت من حكمته تعالى »[1] .

٢ ـ التوحيد بين الامامية والمعتزلة

والامامية ، وإن كانوا يلتقون في أصل القول بالتوحيد مع المعتزلة ، إلا انهم يفترقون عنهم في أمور التزم بها المعتزلة ، وأنكرها الامامية لأنهم رأوها منافية للتوحيد منها مثلاً ان المعتزلة التزموا « بأن الأشياء كانت قبل وجودها أشياء والجواهر والاعراض كانت في حال عدمها جواهر وأعراضاً » .

فما هي وظيفة الله عندهم إذن ؟

وظيفته عندهم ، انه قد جعل لها صفة الوجود ليس إلا .

وجاء الامامية الى هذه المقالة ، ليثبتوا بأن الالتزام بها مناف للتوحيد ، ومستلزم للالحاد ، فقالوا : بأننا إذا التزمنا بأن هذه الاعراض والجواهر والأشياء ، لها نوع من التحصل والتحقق ، بقطع النظر عنه سبحانه ، وان كل ما صدر عنه هو جعل صفة الوجود لها ، فنحن نقول وتوافقوننا ، على ان تلك الصفة المجعولة لا تخلو عن ان تكون إما

---

(١) شرح التجريد للعلامة الحلي ٣٠٤ .

جوهراً ، او عرضاً ، او شيئاً ، ولا رابع لها .

فإن قلتم بأن هـذه الصفة جـوهر او عـرض ، بطل مـا التزمتم بـه من ان الجوهر والعرض كان لهما تحقق بقطع النظر عنه سبحانه .

وكـذا إذا قلتم بأن هـذه الصفة ليست جوهراً ولا عـرضاً ، وإنمـا هي شيء ، فقـد بطل مـا التزمتم بـه من ان الأشياء كـان لها تحقق بقـطع النـظر عنه سبحانه .

وإن قلتم بـأن هـذه الصفـة ليست بشيء ، فقـد التـزمتم بـأن الله لم يفعل شيئاً ، وهذا هو عين العجز ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

٣ ـ المنزلة بين المنزلتين بين الامامية والمعتزلة

لقد تقدم معنـا ، ان المعتزلـة قد حكمـوا على مـرتكب الكبيرة بـأنه في منـزلة وسط بـين الكفر والإيمـان . في حين ذهب الامـامية الى الحكم بفسقـه فقط مع بقاء صفة الإيمان له .

كـما حكم المعتزلـة بخلوده في نار جهنم . في حـين ذهب الامـاميـة الى عدم ذلك ، بل قالوا بأنه يعاقب بمقدار جرمه واستدلوا لذلك بوجهين :[1]

الأول : « إنه يستحق الثواب الدائم بإيمانه لقوله تعـالى : ﴿ **فمن يفعل مثقـال ذرة خيراً يـره** ﴾[2] والإيمان أعـظم أفعال الخـير . فـإذا استحق العقـاب بـالمعصيـة ، فـإمـا ان يقـدم الثـواب عـلى العقاب ، وهو باطل بالإجماع ، لأن الثـواب المستحق بالإيمـان دائم على ما تقدم او بالعكس وهو المراد . والجمع محال » .

---

(١) شرح التجريد للعلامة الحلي ٣٢٨ .

(٢) الزلزلة ٧ .

الثاني : « يلزم ان يكون من عبد الله تعالى مدة عمره بأنواع القربات إليه ، ثم عصى في آخر عمره معصية واحدة مع بقاء إيمانه ، مخلداً في النار ، كمن أشرك بالله تعالى مدة عمره وذلك محال لقبحه عند العقلاء » .

٤ ـ رأي الامامية في الجزء الذي لا يتجزأ

لقد سبق وأشرنا[١] ، الى ان النظام وهو من أكبر شيوخ المعتزلة ، ذهب إلى إنكار الجزء الذي لا يتجزأ حيث جره ذلك الى القول بالطفرة .

وقد ذهب متكلمو الإمامية وفلاسفتهم الى عكس مقالته ، حيث اثبتوا الجزء الذي لا يتجزأ عندما اعتبروا ان الجسم مركب من أجزاء متناهية بالفعل . وقد استدلوا لمذهبهم هذا بوجهين[٢] .

الأول : « لو كان في الجسم أقسام بالفعل غير متناهية ، لما كان مقداره متناهياً . واللازم باطل ، فالملزوم مثله » .

الثاني : « لو كانت الأجزاء في الجسم بالفعل غير متناهية لاستحال قطع مقداره إلا في زمان غير متناهٍ ، لأنه يستحيل قطعه إلا بعد قطع نصفه ، وقطع نصفه إلا بعد قطع ربعه وهكذا . . . لكن اللازم ظاهر البطلان فالملزوم مثله » .

وأما ما ذهب إليه المعتزلة على يدي النظّام من القول بإمكان الطفرة ، فقد فنّده الامامية مع شناعته ، وحكموا بأنه غير نافع لهم أبداً « فإن النملة لو طفرت من الجسم بعضه .

(١) راجع ص : ٥١ .

(٢) راجع قواعد المرام في علم الكلام لميثم بن ميثم البحراني ص : ٥٥ ـ ٥٦ .

فالذي قطعت بحركتها منه إن كان متناهياً كانت نسبته الى ما طفرته نسبة متناهي العدد الى متناهي العدد ، وهو المطلوب وإن لم يكن متناهياً عاد الإلزام بعينه فيه » .

٥ ـ رأي الامامية في « الصُّرْفة »

وقد ردّ علماء الإمامية قول النظّام بالصرفة والذي سبقت منا الإشارة إليه[١] . وذلك بعدة وجوه[٢] أهمها :

أولاً : ان معنى الصّرفة المدعاة « إن كان ، أن الله قادر على ان يقدر البشر على ان يأتوا بمثل القرآن ، ولكنه تعالى صرف هذه القدرة عن جميع البشر . . . فهو معنى صحيح ، ولكنه لا يختص بالقرآن بل هو جارٍ في جميع المعجزات .

وإن كان معناها ان الناس قادرون على ان يأتوا بمثل القرآن ولكن الله صرفهم عن معارضته فهو واضح البطلان . لأن كثيراً منهم تصدوا لمعارضته فلم يستطيعوا » .

ثانياً : « لأن إعجاز القرآن لو كان بالصرفة لوجد في كلام العرب السابقين مثله قبل ان يتحدى النبي البشر ويطالبهم بالإتيان بمثل القرآن . ولو وجد ذلك لنقل بالتواتر ، لتكثر الدواعي الى نقله . وإذ لم يوجد ، ولم ينقل ، كشف ذلك عن كون القرآن بنفسه إعجازاً إلهياً ، خارجاً عن طاقة البشر . . . » .

---

(١) راجع صفحة / ٥٢ ـ من هذا الكتاب .
(٢) راجع للاطلاع على هذا الموضوع وما يدور حوله وحول سائر الأوهام حول إعجاز القرآن كتاب البيان للسيد ابو القاسم الخوئي ص ٩٥ ـ ١١٤ .

٦ - رأي الإمامية في اللطف والأصلح

وقد قال الإمامية بوجوب اللطف على الله سبحانه، وقد عرّف اللطف بما أفاد هيئة مقربة إلى الطاعة ومبعدة عن المعصية بحيث لم يكن له حظ في التمكين ولا يبلغ حد الإلجاء، كما ذهبوا إلى القول بأن الله سبحانه لا يفعل بعباده ما داموا مكلفين إلا أصلح الأشياء لهم في دينهم ودنياهم، وإنه لا يدّخرهم صلاحاً ولا نفعاً. وإلى هذا القول ذهب البغداديون من المعتزلة وكثير من المرجئة والزيدية. وخالف فيه البصريون من المعتزلة والمجبّرة خالفوا فيه أيضاً وكذلك الأشاعرة.

ولكن المهم في ذلك أن الإمامية إنما أوجبوا اللطف وكذا الأصلح من جهة جوده سبحانه وكرمه، إذ لا يجوز منه سبحانه خلافه لاستحالة تعلق وصف العبث به أو البخل والحاجة، في حين أن المعتزلة إنما أوجبوه من جهة عدله سبحانه وأنه تعالى لو فعل خلافه لكان ظالماً.

إلى غير ذلك من عشرات المسائل التي خالف فيها الإمامية المعتزلة، بحيث تبدو بوضوح معالم مدرستهم العقائدية المتميزة والتي كانوا الروّاد الأوائل بوضع أسسها وقواعدها وتشييد بنيانها الشامخ. وقد ألف بعض علمائهم الكتب لبيان موراد الاختلاف الكثيرة التي ميّزت مدرستهم عن سائر المدارس الاعتقادية، يكفي أن نشير هنا إلى كتاب أوائل المقالات للشيخ المفيد من أعلام القرن الرابع الهجري. وكان قبله المؤرخ الشهير أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي صاحب مروج الذهب، حيث نجده يذكر في كتابه المذكور (٢/١٣٧. ط مصر/١٣٠٣ هـ) أن له كتاباً اسماه (الإبانة) أورد فيه الفرق بين المعتزلة وأهل الإمامة وما بان به كل فريق عن الآخر. كما أن شيخنا المفيد رحمه الله قد أكثر في مؤلفاته من الرد والنقض على كثير من شيوخ المعتزلة ككتاب النقض على فضيلة المعتزلة وكتاب النقض على أبي عبد اللّه البصري وعلى علي بن عيسى الرمّاني والنقض على البلخي والجبائي والواسطي والعتبي والكرابيسي والأصّم... الخ.

الفصل الاول

في العلة الاولى للكون

تمهيد :

« قد نجد في الماضي ، والحاضر ، والمستقبل ، بشرية لا تعرف العلم ، او الفن ، أو الفلسفة ، ولكن ، ليس ثمة مجتمع بلا دين » .

هذا القول لول ديورانت . يعبر عن حقيقة واقعة ، لازمت الإنسان منذ كان له وجود على سطح هذه الأرض .

هذه الحقيقة ، هي ان وجود الإنسان لم ينفك عن إحساس داخلي عنده بوجود قوة وراء هذه الظواهر الطبيعية ، التي تطالعه في كل وقت .

وقد كان هذا الإحساس عنده ، باعثاً له على البحث والاستقصاء ، علّه يطلع على هذه القوة ، وحدودها ، ليروي غلته وتعطشه لمعرفتها .

وقد سار الفكر الإنساني في سبيل تحصيل تلك المعرفة ، بخطوات متعثرة ، يقع مرة ، ويقوم اخرى ، مما زاد في قلقه وحيرته ، ورسم في مخيلته صوراً غامضة زادت من غموض الرؤية لديه ، وجعلته يتيه في خيالات وأوهام حوّلت حياته الى عذاب .

بقي الإنسان على وضعه هذا ، يرى سراباً فما يركض نحوه ، حتى يصدمه الواقع المرير . واقع الوهم والخيال ، حتى شاءت السماء ان تضع

حـداً لقلقـه وحيـرتـه وأوهــامـه ، فكــان الإسـلام وكــان التصـوّر السليم والمعقول ، لهذه القوة ، التي أخذ غمـوضها وخفـاؤ ها من الإنسـان كل وقتـه وكل استقراره . وراح علماء الإسلام ومفكروه ، يحاولون تجليـة هذه الحقيقة وتوضيحها ، ليقربوها الى أذهان بني الإنسان .

المبحث الاول

هل يمكن الاستدلال على وجود العلة الاولى

أ ـ مع المانعين :

وقد ذهب بعض المفكرين المسلمين ، الى القول بعدم إمكان البرهنة العقلية على وجود العلة الأولى ، وكان هؤلاء فريقين .

الأول : الحشوية ، وهم « الذين ذهبوا الى ان معرفة وجود الله تثبت بالسمع لا بالعقل . أي ان الإيمان به لا يكفي ولا شأن للعقل فيه »[1] او « ان الإيمان بوجوده تعالى الذي كلّف الناس التصديق به ، يكفي فيه ان يتلقى من صاحب الشرع ، كما يتلقى منه أحوال المعاد وغير ذلك ، مما لا مدخل فيه للعقل »[2] .

الثاني : الصوفية « وطرقهم في النظر ـ كما يقول ابن رشد ـ ليست طرقاً نظرية ، وإنما يزعمون ان الإيمان بالله وبغيره من الموجودات ، شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية ، وإقبالها بالفكرة على المطلوب »[3] .

---

(١) و (٢) الكشف عن مناهج الادلة لابن رشد ٣١ / و ١٣٤ .

(٣) نفس المصدر ٤٤ .

ويعبر المتصوفة عن هذه الحالة ، التي تحصل معها المعرفة ، بتعبيرات غامضة ، كالبصيرة ، والكشف ، والعيان المباشر . وغير ذلك .

والذي يبدو ، ان هؤلاء الصوفية ـ ولو بنحو الموجبة الجزئية ـ عندما رأوا ، أن الحواس لا يمكن ان تكون طريقاً إلا الى معرفة ما يقع تحت منالها ، والله مما لا يدرك بحاسة . وشككوا في قيمة العقل في مجال المعرفة ، لم يبق أمامهم إلا سلوك هذا الطريق ، وحصرهم معرفة الله بالحدس او القلب .

وهذا بعينه ، هو ما يظهر ، من بعض فلاسفة القرنين السابع عشر ، والثامن عشر ، كبليز بسكال ، وأمانويل كنط ، بل ما يذهب إليه بعض أساتذة الفلسفة في هذا القرن حيث يقول ، « وإذن ، فلا بد من ان تكون هناك طريقة اخرى لمعرفة الله عن سبيل آخر ، غير سبيل العقل المنطقي ، وليس هذا سوى الحدس »[1] .

ب ـ اختيار ونقاش :

ومهما يكن من امر ، فإن ما ذهب إليه الحشوية ، وأهل الحديث ، من قولهم ، بإمكان معرفة العلة الأولى بالسمع ، مما ورد في الكتاب الكريم ، والسنة الشريفة خطأ لا يمكننا المصير إليه ، وذلك لاستلزامه الدور .

إذ ان ثبوت حجية الكتاب ، فرع إثبات الربوبية ومتوقف عليها توقف الحكم على موضوعه . فإذا أردنا ان نثبت الربوبية بالكتاب وغيره يلزم ان يكون ثبوت كل منهما متوقفاً على الآخر ، فيكون من توقف الشيء على نفسه . وهذا هو الدور .

---

(١) هو الأستاذ ولتر ستيس في كتابه الزمان والأزل ٣١٣ .

كما اننا لا يمكن ان نرتضي ما ذهب إليه المتصوفة ، من حصر معرفة الله ، بطريق الكشف والحدس وذلك :

أولاً : لأن فيه إهداراً لقيمة العقل ، وشلاً لفاعليته وقدرته على الخلق والإبداع ، وهذا ينافي الحث الذي ورد به القرآن الكريم ، على تدبر الكون بجميع مناحيه ، بالعقل والتفكر فيه .

ثانياً : إن هذه الطريقة ـ طريقة الصوفية في المعرفة ـ إن سلمنا وجودها « ليست عامة للناس بما هم ناس »[1] .

ثالثاً : إن هؤلاء الصوفية « بمنهجهم الذوقي هذا ، يحطمون أسس المعرفة العقلية ، إذ لا بد من مبادىء معينة ، وأسس محددة للمعرفة ، أما ان تجيء هذه المعرفة بطرق لا يدري الفرد كيف حصلت له ، فهذا لا يعد طريقاً عقلياً محدداً »[2] .

رابعاً : إن ما يتراءى من كلمات المتصوفة الغائمة التي يرددونها ، ان حالة الكشف او المعرفة عندهم ، ليست كمالاً طبيعياً ، بل هي كمال غير طبيعي ، أي كمال إلهي ؛ لا يمنحه الله لجمهور الناس ، بل لخصوص سعدائهم ، وإذا كانت تلك المعرفة كمالاً غير طبيعي فعلى أية جهة يمكن ان يوجد للمتوجود الطبيعي كمال غير طبيعي . ومعنى انه غير طبيعي ، انه شذوذ عن دائرة الإنسانية العاقلة المدركة .

هذا بالنسبة للحشوية والمتصوفة ، ممن ضلوا الطريق الموصل الى الله ، وأما بالنسبة للمذاهب المادية ، التي وقفت من فكرة الإيمان بالربوبية موقف المنكر الملحد ، فلنا معهم مواقف غربلة وتمحيص في المحل المناسب من هذا البحث ان شاء الله .

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ٤٤ .

(٢) النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد لمحمد عاطف العراقي ٢١٢ .

المبحث الثاني

الأدلة العقلية على وجود العلة الأولى

ونحن كدارسين للعقيدة الإسلامية ، لا بد لنا من عرض البراهين والأدلة العقلية ، التي أقامها متكلمو الإسلام وفلاسفته ، على وجود الله ، وذلك بعد ان انحصر طريق الإستدلال به ، لبطلان طريقي الحشوية والمتصوفة السابقين . وأهم هذه الأدلة .

دليل العناية الإلهية او « الأسباب الغائية » . دليل الاختراع . دليل الحدوث . دليل الحركة . دليل الامكان والوجوب . . .

أ ـ دليل العناية او دليل الأسباب الغائية :

وينسب هذا الدليل عادة الى ابن رشد الفيلسوف .

والهدف « من هذا الدليل ، الوقوف على العناية بالإنسان ، وخلق جميع الموجودات من أجله »[1] .

وحاصل هذا الدليل ، هو اننا إذا ألقينا نظرة فاحصة على أنفسنا ، وعلى ما يحيط بنا من مظاهر هذا الكون ، حيوانه ، ونباته ، وجماده ،

(١) الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ١٥٠ .

وسمائه ، وأرضه ، لوجدنا أنها وجدت بشكل يتناسب تماماً مع متطلبات الإنسان ، ومقتضيات بقائه واستمراره على هذه الأرض ، بل بقاء واستمرار الحياة بجميع انواعها .

إذا ألقينا نظرة ، على جميع ما يمكن الاطلاع عليه من هذا الكون ، لظهرت أمام أعيننا « العناية في أعضاء البدن ، وأعضاء الحيوان ، أعني كونها موافقة لحياته ووجوده »[1] .

« فالشمس ، مثلاً ، لو كانت أعظم جرماً مما هي ، أو أقرب مكاناً ، لهلكت انواع النبات والحيوانات من شدة الحر ، ولو كانت أصغر جرماً أو أبعد لهلكت من شدة البرد . ولو لم يكن لها فلك مائل ، لما كان هنا صيف ولا شتاء ولا ربيع ولا خريف . وهذه الأزمان ضرورية ، في وجود انواع النبات والحيوان ، ولولا الحركة اليومية ، لم يكن ليل ولا نهار »[2] .

وكذا نجد العناية هذه ، بأوضح صورها في سائر الأجرام والكواكب ، حيث تسير وفق نظام شمسي محدد لا تعدوه . ولو فرض ان جرماً من هذه الأجرام ، أو كوكباً من هذه الكواكب ، قد انحرف عن خط سيره قيد شعرة او أقل ، أو توقف عن الحركة ولو لحظة ، لانفرط عقد الكون بأكمله .

عندما يلاحظ احدنا هذه العناية ، ويلاحظ ان كل شيء مدرك له ، إنما جعل بالشكل والمقدار اللذين يؤدي معهما غاية معينة ، تتناسب مع مقتضيات استمرار هذا الإنسان ، ومتطلبات وجوده . ووضعية تترتب عليها منفعة لهذا المخلوق .

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد / ١٥٠ .

(٢) تلخيص ما بعد الطبيعة لابن رشد / ١٦٠ .

عندما يلاحظ احدنا كل ذلك يجزم « ان لذلك الشيء صانعاً صنعه ولذلك وافق شكله ووضعه وقدره تلك المنفعة ، وانه لا يمكن ان تكون موافقة اجتماع تلك الأشياء لوجود المنفعة بالاتفاق »[1] اي بالمصادفة .

ويمكننا ، بناءً على ما عرضناه ، ان نضع دليل العناية هذا ، في صورة قياس منطقي كالتالي :

ان الكون بما فيه الإنسان ، مجعول بنحو يتناسب وضعية وشكلاً ومقداراً مع وجود الإنسان ومقتضيات بقاء الحياة واستقرارها .

وكل ما كان كذلك لا بد وان يكون له صانع لاستحالة ان يحصل هذا التناسب والتناسق عن طريق المصادفة .

فالكون بما فيه له صانع .

وقد جعل ابن رشد دليل العناية هذا ، من أشرف الأدلة على وجود الله .

وجهة نظر :

والذي يبدو ، ان هذا الدليل ، هو ما يعبر عنه المناطقة بالدليل الإنّي وهو الاستدلال بوجود المعلول على وجود العلة ، في قبال الدليل اللمّي ، وهو الاستدلال بوجود العلة على وجود المعلول ، ولعله لهذا يقول ابن رشد « فان الشريعة الخاصة بالحكماء ، وهي الفحص عن جميع الموجودات ، اذ كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي الى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة »[2] .

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ١٦٤ .

(٢) تفسير ما بعد الطبيعة ١ / ١٠ .

ولكن السمة المميزة في هذا الدليل ، انه لا يسلّط الشعاع على المعلول بما هو معلول فقط ، بل بما هو معلول متناسق منظم ، لا قصور فيه ولا تشويش ، يؤدي من خلال تناسقه وتنظيمه ، وعدم قصوره وعدم تشويشه ، غاية معينة ، ومنفعة محددة ولعله لتميزه بهذه الزيادة ، خصه ابن رشد بالحكماء او العلماء ، تمييزاً لهم عن الجمهور ، الذين يكتفون في مقام الاستدلال ، بتسليط الشعاع على المعلول بما هو كذلك ، قانعين من المعرفة ، بما يبتنى منها على الحس الساذج ، من دون تعمق ولا تبصر .

ب ـ دليل الاختراع :

وينسب هذا الدليل أيضاً ، الى ابن رشد الفيلسوف ، وهو عند فيلسوفنا هذا أقرب الأدلة إلى مدارك الجمهور[1] .

وملخص دليل الاختراع هو ان هذا الكون بما فيه مصنوع ومخترع ، وكل مصنوع ومخترع لا بد له من صانع ومخترع . فالكون بما فيه لا بد له من صانع ومخترع .

والظاهر ، ان ابن رشد ، يريد بهذا الدليل الإشارة الى الفطرة المركوزة في كل إنسان ، والتي تحتم عليه الجزم ، بلابدية الاسباب للمسببات ، وباستحالة وجود المعلول من دون علة تقتضي وجوده . .

والذي يؤيد هذا قوله في كتابه مناهج الأدلة بأن هذا الذي ذكرناه موجود « بالقوة في جميع فطر الناس »[2] .

بل نراه يصرح في نفس الكتاب المذكور بما أشرت اليه حيث يقول :

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ٤٥ .

(٢) نفس المصدر ١٥١ .

« فـاننا إذا رأينـا أجسامـاً ماديـة ، ثم رأينا الحيـاة تحدث فيهـا ، علمنـا علم اليقـين ، ان هناك مـوجوداً أوجـدهـا ، فلكـل شيء سبب ولا شيء يحـدث اتفاقاً »[1] .

ولعله لهـذا أيضاً ـ أي لـرجوع دليـل الاختراع الى الفـطرة ـ يجعله ابن رشـد ـ كما سبق وذكـرت ـ أقرب الأدلـة الى مـدارك الجمهـور . وهـو الـذي يعبّر عنه بدليل العوام في قبال دليل الصديقين .

ولكن لا بـد من التنبيـه ، عـلى ان ابن رشـد ، عنـدمـا يعـرض هـذا الـدليل ، يحـاول ان يصـوغـه بـأسلوب قيـاس منـطقي ، ليجعله اقـرب الى أساليب المعرفة اليقينية العقلية منه الى أسلوب المعرفة الحسية الساذجة .

وجهة نظر :

وابن رشد ، الذي ينسب إليه كل من دليـلي العنايـة والاختراع ، نـراه يستشهد عند عرضه لهذين الدليلين ، بآيات من القرآن الكريم .

فبالنسبة للدليل الأول ، يدلل عليه بقوله تعـالى : **﴿ ألم نجعل الأرض مهاداً والجبال أوتاداً ، وخلقناكم أزواجاً وجعلنا نومكم سباتـاً وجعلنا الليـل لباساً وجعلنا النهار معاشاً وبنينا فوقكم سبعاً شداداً وجعلنـا سراجـاً وهاجـاً وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجاً لنخرج به حباً ونباتاً وجنات ألفافاً ﴾**[2] .

وقـوله تعـالى : **﴿ تبارك الـذي جعل في السماء بـروجـاً وجعـل فيها سـراجـاً وقمـراً منيـراً ﴾**[3] . وقـولـه تعـالى : **﴿ الـذي جعـل لكم الأرض فراشاً ﴾**[4] .

---

(١) نفس المصدر .
(٢) النبأ ٦ ـ ١٦ .
(٣) الفرقان ٦١ .
(٤) البقرة ٢٢ .

وبالنسبة للدليل الثاني يدلل عليه بقوله تعالى : ﴿ اولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء ﴾[1] . وقوله تعالى : ﴿ فلينظر الإنسان ممّ خلق خلق من ماء دافق ﴾[2] . وقوله تعالى : ﴿ أفلا ينظرون الى الإبل كيف خلقت ﴾[3] .

وهنا ، قد يحلو لبعض الدارسين ، ان يفسر موقف ابن رشد هذا ، على انه يسلكه في عداد الحشوية ، الذين ـ كما تقدم ـ يحصرون استدلالهم على وجود المبدأ الأول بالنقل ، اي بالآيات القرآنية .

ولكن هذا الرأي ، مجانب للصواب ، وذلك :

أولاً : كيف يجوز ان نسلك ابن رشد في عداد الحشوية ، في حين نراه يشن عليهم في كتابه (الكشف) وغيره حرباً فكرية شعواء وينتقدهم انتقاداً مراً[4] .

ثانياً : إن ابن رشد كفيلسوف ، يستحيل عليه ان يجعل مقياسه للحقيقة قبلياته الفكرية ومعتقداته ، بل هو ملزم باتباع الدليل العقلي والبرهان المنطقي ، في مجال غربلة الحقائق لاستخراج صحيحها من فاسدها .

لذلك وغيره ، لا نجد ابن رشد في إيراده لهذه الآيات ، إلا انه كان يرى فيها إرشاداً الى حكم العقل بوجود الله وتنبيهاً الى تلك الأدلة العقلية على ضرورة الإيمان به . ولهذا نجده يصرح عند إيراده مثل هذه الآيات ، بما يفيد ذلك ، كقوله بعد إيراده لبعض الآيات المذكورة « فهذه الآيات

---

(١) الأعراف ١٨٥ .

(٢) الطارق ٦ .

(٣) الغاشية ١٧ .

(٤) راجع الكشف عن مناهج الأدلة ١٥٣ وما بعدها وصفحة ١٩٨ وما بعدها كما يراجع فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ٢٤ وما بعدها .

تتضمن التنبيه على موافقة اجزاء العالم لوجود الإنسان »[1]

ج ـ دليل الحدوث :

ويمكن تقريب هذا الدليل على نحوين :

الأول : اننا إذا نظرنا الى ما يحيط بنا في هذا الكون ، وإلى أنفسنا ، لوجدنا انه يتغير ويتبدل من حالة الى اخرى ، ومن شكل إلى آخر .

فالماء يتغير بفعل الحرارة الى بخار ، والبخار يتحول بفعل البرودة الى ماء مرة اخرى .

والإنسان يكون نطفة ، فيتحول الى علقة ، فإلى مضغة ، فإلى عظام يكسوها لحم ، فإلى شاب ، فإلى رجل ، فإلى كهل ، ثم يموت فيتحول الى تراب . وقس على هذا كل شيء في العالم .

فالعالم على هذا متغير ، وتغيره دليل على حدوثه ، لأن المتغير لا يعقل ان يتصف بالقدم ، وإذا كان العالم حادثاً ، يجزم العقل بمجرد إدراك حدوثه بضرورة وجود محدث له .

ويمكن ان نصوغ هذا التقريب من الدليل ، في صورة قياس منطقي ، مؤلف من صغرى وكبرى ونتيجة ، على الشكل التالي :

العالم متغير .

وكل متغير حادث .

فالعالم حادث .

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة ١٩٦ .

الثاني : « إن ما ندركه من العالم المحسوس ، هو اعراض تظهر وتختفي كل لحظة . ومحل هذه الاعراض المتغيرة ، هو الجواهر الجسمية . وهذه الجواهر ، لا يمكن ان نعتبرها غير متغيرة ، لأنها محل للمتغيرات . وإذا كانت متغيرة لا يمكن ان نعتبرها قديمة لأن القديم لا يتغير . وإذا كان كل شيء في العالم متغيراً ، فهو حادث »[1] .

ويمكن ان نصوغ هذا التقريب الثاني من دليل الحدوث ، في صورة قياس منطقي مؤلف ـ أيضاً ـ من صغرى وكبرى ونتيجة على النحو التالي :

العالم متكون من جواهر تقوم فيها الأعراض المتغيرة .

وكل ما يقوم فيه المتغير وهو الجواهر فهو متغير .

فالعالم المتكون من جواهر متغيرة واعراض متغيرة فهو متغير .

د ـ دليل الحركة :

ولكي نفهم هذا الدليل ، لا بد لنا أولاً ، من فهم مراد الفلاسفة من الحركة .

فالحركة في مفهومهم هي « كمال ما بالقوة من جهة ما هو بالقوة »[2] .

أو هي ، بعبارة قد تكون أوضح « خروج الشيء من القوة الى الفعل تدريجياً »[3] .

---

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام لدي بور ترجمة محمد ابو ريدة ٦٨ .
(٢) تلخيص السماع الطبيعي لابن رشد ٢٢ .
(٣) فلسفتنا للسيد محمد باقر الصدر ٢١٣ .

والقوة والفعل ، تعبيران ، يراد بالأول منهما عالم الثبوت والإمكان ، وبالثاني عالم الإثبات والتحقق والوجود .

بعد هذا يمكننا ان نقرب دليل الحركة على وجود العلة الأولى فنقول :

إن اي شيء وضعنا يدنا عليه في هذا الكون وجدناه يتحرك بعد سكون ، ويسكن بعد حركة .

ومعنى هذا ان كلاً من الحركة والسكون ، يوجدان في الشيء بعد ان لم يكونا فيه ، فهما إذن حادثان ، وكل حادث لا بد له من محدث . فالحركة تدل على وجود محرك وراءها .

وإذا كان الكون مجموعة من الأشياء ، التي تعتور عليها الحركة والسكون . كان لا بد له من محرك .

وإذا صح هذا ، وعرفنا بأن الحركة في مفهوم الفلاسفة ، عبارة عن خروج الشيء المتحرك من القوة الى الفعل ، أي من مرحلة الإمكان الى مرحلة التحقق والثبوت ، كانت حركة الشيء عبارة عن وجوده ، وبالتالي حركة الكون عبارة عن وجوده أيضاً .

وإذا كان لا بد لكل حركة من محرك ، كان لا بد لحركة الكون بمعنى وجوده من محرك بمعنى موجد .

ولا يعقل ان يكون الكون علة لحركة نفسه ، لأننا بعد ان فرضنا ان حركة الكون عبارة عن خروجه من القوة الى الفعل . فإن أية ظاهرة كونية ينطبق عليها هذا القدر . بمعنى ان يكون وجودها ، بخروجها من القوة الى الفعل ، وهي في هذا الخروج محتاجة الى من يخرجها من تلك المرحلة الى هذه المرحلة . ونتيجة الالتزام بعلية الكون نفسه لحركته ، التسلسل في العلل والمعلولات الى ما لا نهاية .

مثلاً ، لو اخذنا الظاهرة الكونية (أ) ، فهي لتتحرك ، لا بد من وجود شيئين فيها ، شيء بالقوة ، وشيء بالفعل .

وإذا كانت الحركة ـ كما سبق ـ خروجاً من القوة الى الفعل ، فهي لتتحرك ، تحتاج الى وجود محرك يخرجها من وإلى . ولنفرضه الظاهرة (ب) .

وحينئذ ننقل الكلام الى هذا المحرك . إذ ان وجوده عبارة اخرى عن حركته ما بين القوة والفعل ، فهو أيضاً محتاج الى وجود محرك لنفرضه الظاهرة (ج) .

وحينئذ ننقل الكلام الى هذا المحرك الثالث ، فهو في وجوده بمعنى حركته ما بين القوة والفعل ، محتاج الى محرك وهكذا دواليك ، حتى تصعد بنا السلسلة الى ما لا نهاية ، في ظواهر الكون المادية . ولا تنقطع الا بفرض محرك اقصى ما ورائي ، هو فعل محض ، لا تشوبه القوة بحال من الأحوال ، حتى يحتاج الى علة تخرجه منها الى الفعل . وهو المطلوب .

هـ ـ دليل الإمكان والوجوب :

ولا بد لنا ، قبل ان نذكر هذا الدليل ملخَصاً ، من ان نلم ، ولو إلمامة مختصرة ، بمعنى كل من الممكن ، والواجب عند الفلاسفة والمتكلمين .

معنى الممكن : فالممكن عندهم هو « ما كانت ماهيته قابلة للوجود والعدم » او هو بعبارة اوضح ، ما تكون ماهيته في مرتبة وسط بين نقطتي الوجود والعدم .

معنى الواجب : وأما الواجب ، فهو ما استحال انفكاك الوجود عنه ، او انفكاكه عن الوجود ، لأن ماهيته الوجود نفسه ، وهو العلة

الأولى ، التي يفتقر كل وجود إليها ، في حين ان وجودها بذاته ، من دون حاجة الى أية علة .

وحاصل دليل الوجوب والإمكان هذا ، على ضوء ما ذكرناه من معنى الممكن والواجب هو (ان الأمور التي تدخل في الوجود) لا تخلو بالقسمة العقلية من ان تكون إما واجبة ، او ممكنة .

ونحن ، إذا نظرنا الى العالم ككل ، ونعني به كل ما عد الله ، لأدركنا استحالة ان يكون واجباً . لأنه حادث ، يدل على حدوثه تغيره من حال إلى حال ، ومن صفة الى اخرى ، والواجب ثابت لا يتغير .

ومعنى كونه حادثاً ، انه وجد بعد ان لم يكن .

واذا كان العالم حادثاً ـ بكل مظاهره ـ ويستحيل ان يكون واجباً لذلك ، تعين ان يكون قبل وجوده وتحققه ممكناً ، وإلا لو كان ممتنعاً لما وجد . وقد عرفنا ان الممكن ، هو ما يستوي فيه طرفا الوجود والعدم .

وإذا كان الوجود والعدم متساويين بالنسبة الى العالم قبل ترجح وجوده ، وعرفنا استحالة ترجح احد المتساويين على الآخر إلا بمرجح ، جزم العقل بضرورة وجود مرجح رجح جانب الوجود في العالم على جانب العدم ، « وإلا لبقي هذا العالم الممكن على حاله الأولى من العدم »[1] .

وقد يتوهم متوهم ، ان العالم الممكن حسب الفرض ، يكون نفسه علة هذا الترجيح من دون حاجة الى فرض مرجح خارج عنه ، لكفة وجوده على عدمه .

ولكن هذا التوهم ، يزول بمجرد الالتفات الى ان العلة ، ليصح ان تكون علة ، لا بد من تقدمها على معلولها ذاتاً ورتبة .

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ١٤ .

ومع فرض ان العلة هي نفس المعلول ، يلزم ان يكون الشيء متقدماً على نفسه وهو محال ، هذا أولاً .

وثانياً : « ليس وجوده عن ذاته بأولى من عدمه »[1] .

بعد ان اتضحت ضرورة وجود مرجح لكفة الوجود في العالم على كفة العدم ، لا بد من ان ننقل الكلام الى هذا المرجح ، فهو بالقسمة العقلية ، لا يخلو عن إحدى حالتين ، إذ إنه إما واجب ، أو ممكن .

فإن كان واجباً ، فقد ثبت المطلوب ،.وهو واجب الوجود . وإن كان ممكناً ، لا بد له بدوره ، من علة رجحت كفة الوجود فيه على كفة العدم . وذلك لأن الموجود الممكن ، كما سبق بيانه ، لا بد له من علة تتقدم عليه . فإن كانت العلة ممكنة ، وجب ان يوجد لها علة ، وهكذا الى غير نهاية ، وذلك معناه التسلسل في العلل والمعلولات ، والتسلسل باطل . فلا بد لقطع سلسلة العلل هذه ، من فرض علة ، يكون الوجود ضرورياً لها ، بل تكون محض الوجود ونفس الوجود ، وهي ، واجب الوجود لذاته .

الدليل على بطلان التسلسل :

وقد اقام فلاسفة الإسلام ومتكلموه ، عدة ادلة على استحالة التسلسل اهمها دليلان[2] :

الأول : هو ما يسمى ببرهان التطبيق . وحاصل هذا الدليل اننا لو اخذنا مجموعة العلل الموجودة في السلسلة اللامتناهية ـ حسب الفرض ـ وسبكناها في سلسلة . ثم اخذنا مجموعة المعلولات

---

(١) الإشارات والتنبيهات لابن سينا ٤٤٩ .

(٢) راجع هذين الدليلين وغيرهما في شرح التجريد للعلامة الحلي / ٨٥ وما بعدها وكتاب الأربعين لفخر الدين الرازي ٨٣ وما بعدها .

وسبكناها في سلسلة اخرى . ثم اقتطعنا جزءاً معيناً من سلسلة العلل . ثم أطبقنا سلسلة المعلولات على ما تبقّى من سلسلة العلل ، على نحو تكون بداية كل من السلسلتين منطبقة على بداية الأخرى .

وهنا لا يخلو الأمر عن إحدى حالتين :

إما ان تستمر السلسلتان الى غير نهاية ، وهو محال لاستلزامه ان تكون السلسلة التامة كالناقصة .

وإما ان تتناهى الناقصة ، وهي سلسلة العلل حسب الفرض ، وحينئذ ـ لا بد من تناهي التامة أيضاً ، وهي سلسلة المعلولات ، لأنها لا تزيد على الناقصة ، إلا بالمقدار المتناهي الذي اقتطعناه من هذه الأخيرة ، والزائد على المتناهي بمقدار متناه ، لا بد وان يكون متناهياً .

الثاني : لو اخذنا سلسلة مركبة من علل ومعلولات لا متناهية ـ كما يدعى ـ ، فلا تخلو ان تكون تلك السلسلة بمجموعها ، واجبة او ممكنة .

وكونها واجبة مستحيل ، لأن أية حلقة وضعنا يدنا عليها في هذه السلسلة ، فهي في نفس الوقت الذي تكون فيه علة لما بعدها ، تكون معلولة لما قبلها ، أيضاً ، فتكون ممكنة ، وتكون السلسلة بالتالي ، عبارة عن مجموعة من الممكنات ، والواجب ما لا يحتاج في وجوده الى علة كما مر .

وإذا استحال ان تكون السلسلة واجبة ، تعين ان تكون ممكنة ، وحينئذ يحكم العقل بضرورة احتياجها الى علة ، لما تقدم ، من ان ترجح وجود الممكن على عدمه ، لا بد له من مرجح .

وهذا المرجح ، يستحيل ان يكون نفس تلك السلسلة كلّاً او جزءاً

لأنه يستلزم ان يكون الشيء علة لنفسه .

فتعين ان يكون المرجح خـارجاً عن هـذه السلسلة ، التي هي مجموعـة ممكنات ، والخارج عن دائرة الممكنات هـو الواجب ، فيثبت المـطلوب ، وهو ضـرورة انقطاع السلسلة ، إذ الـواجب ما كـان نفس الوجـود ، فـلا نكـون بحاجة الى التساؤ ل عن علة وجوده كما هو واضح .

الفصل الثاني

مع الماديين

تمهيد :

بعدما تقدم ، لا بد لنا من التعرض لمقالة الماديين ، الذين يقفون في الضفة الأخرى المقابلة للإلهيين لنقف على رأيهم فيما يتعلق بالعلة الأولى لهذا الكون ، ومن أين بدأت الحياة فيه وكيف ؟

ويظهر من طرحنا للموضوع بهذه الصيغة ، ان هناك نقطتين هامتين ، يجب ان نثيرهما مع أنصار المادية :

الأولى : هل فرض علة أولى لهذا الكون امر ضروري ؟ وعلى تقدير كونه ضرورياً فما هي هذه العلة ؟

الثانية : ما هو أصل الحياة ، وكيف تفسر بدايتها وتنوعها ، بتنوع الكائنات الحية التي تعيش في وعلى هذه الأرض .

أما بالنسبة للنقطة الأولى ، فلا بد من التعرض عندها لمقالتين ، مقالة المصادفة ، ومقالة المذهب الطبيعي .

المبحث الاول

مذهب المصادفة

ذهب اتباع هذا المذهب ، إلى إنكار وجود علة من اي نوع لهذا الكون ، وزعموا انه إنما وجد بطريق المصادفة والاتفاق .

وإذا سألناهم عن كيفية حصول مثل هذه المصادفة ، التي وجد الكون على أساس منها ، لأجابوا : بأن ملايين الذرات ، التي لا نهاية لها ، تحركت في فضاء لا نهاية له ، وزمان لا نهاية له أيضاً ، بلا قصد وبلا غاية ، ثم التحمت مع بعضها البعض ، في كتلة عظيمة هائلة ، اصطدمت بالشمس عندما اقتربت فتفتتت نتيجة لهذا الاصطدام ، فتكونت الأرض وبقية الاجرام والكواكب في هذا النظام الشمسي ، على الصورة التي نراها ونحسها .

ويرقى منطق التصادفيين هذا ، الى اقدم عصور الفكر الإنساني ، حتى يتصل بالعصر اليوناني ، منتسباً الى أبيقور (٣٤٢ ـ ٢٧٠ ق . م) ، وبعض السابقين عليه من فلاسفة اليونان ممن كان يقول بأن العالم وجد من « العماء » .

موقف ونقد :

ومنطق المصادفة والاتفاق هذا ، وإن كان يدعو الى السخرية والاستهزاء ، لأنه يرفض مبدأ العلية ، وهو مسلمة لم يختلف عليها اثنان من أرباب الفكر ، ولذا نبذته الأوساط الفلسفية والمدارس العلمية على حد سواء ، إلا أنه لا بد لنا من وقفة قصيرة ، نحاكم فيها هذا المنطق ، تمشياً مع مقتضيات المنهجبة والموضوعية ، اللتين تفرضهما الروح العلمية وذلك ضمن ء'ة نقاط :

أولاً : إننا لا نفهم ، كيف يمكن للمصادفة ، التي تعني الفوضى واللاقصد ، والتشويش ، ان تنتج هذا النظام الدقيق ، والتناسق المذهل ، اللذين نراهما يطلان علينا من خلال كل مظاهر هذا الكون المحيط بنا ؟ وهذا الجمال الرائع الذي يطالعنا ، فيدخل على نفوسنا الغبطة والسرور ، وهل يعقل لفاقد كل ذلك ان يعطيه ؟

إن معنى النظام « تأليف الكثير لتحقيق غاية معقولة قبل تحقيقها » ومن البديهي ان المعقول يحتاج الى عقل يوجد فيه والمصادفة غير عاقلة .

وسوف نعود الى هذه النقطة بالذات ، لنحللها بعد قليل .

ثانياً : إن نفس منطق القائلين بالمصادفة ، يستبطن إقراراً وإذعاناً بمبدأ العلية والسببية . وذلك لأنهم يفترضون وجوداً سابقاً لجرم الشمس ، ووجوداً سابقاً لفضاء لا نهائي ، وزمان كذلك ، كان مجالاً لسبح الشمس والكتلةالهائلة من الذرات قبل اصطدامها ، يفترضون كل هذه الأمور القبلية ، ليرتبوا بعد

ذلك موضوع التصادم الذي يتسبب عنه - في زعمهم - هذا الكون المادي

وما مبعث ذلك في اعتقادي ، إلا نفور عقولهم ، من تقبل فكرة مسبب بلا سبب . ومعلول بلا علة - اي بالمصادفة - وإلا لكان باستطاعة هؤلاء ، ان يدّعوا من رأس ، ان هذا الكون ، وجد كما هو عليه من أول الأمر ، من دون حاجة او لجوء الى افتراض ذرات ، وتلاحم بين هذه الذرات ، وفضاء تلاحمت فيه ، وزمان لهذا التلاحم ، ثم اصطدام بشمس كانت في وجودها سابقة على كل ذلك .

ثالثاً : إن رد وجود هذا النظام الكوني الى المصادفة ، ينطوي في حد ذاته على التناقض المستحيل ، بمعنى ان القائل به يقع في التناقض ، لأنه يلتزم بإنكار مبدأ العلية كلية ، وهذا معناه أنه « يزعم ان ما يوجد ليس له ما به يوجد »[1] .

رابعاً : من الواضح ان العالم ليس ممتنعاً ، إذ لو كان ممتنعاً لما وجد . كما انه ليس واجباً ، لأنه - بإقرار القائلين بالمصادفة أنفسهم - لم يكن فكان ، والواجب ، لا يجوز عليه العدم ، في أي زمان .

وإذا لم يكن العالم واجباً ، ولا ممتنعاً ، فهو إذن ممكن ، إذ لا رابع لهذه الأقسام . والممكن - كما سبق - هو الذي يتساوى فيه طرفا الوجود والعدم ، ومن الواضح استحالة ترجح احد المتساويين على مساويه من دون سبب ، وإلا لكان خلف فرض تساويهما

وعلى ضوء ما ذكرناه ، فالالتزام بالمصادفة ، معناه الالتزام بما هو خلف فرض العالم ممكناً . إذ ليسَ معنى المصادفة ، إلا وجود

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ١٦٩ .

شيء ينطوي على إمكان الوجود وإمكان العدم بصورة متعادلة من دون علة . والخلف باطل ، وما استلزم الباطل ـ وهو القول بالمصادفة ـ يكون باطلا .

خامساً : إن المصادفة ، إذا أردنا ان نخضعها لمنطق الاحتمالات ، لوجدنا أنها لا يمكن ان يستند إليها وجود هذا الكون . ولتوضيح ذلك ، نأخذ طبقة واحدة من طبقات الشبكية التسع في عين الإنسان ، وهي الطبقة الأخيرة ، حيث نجدها تتكون من ثلاثين مليوناً من الأعواد وثلاثة ملايين من الأجسام الدقيقة المخروطية الشكل ، مرتبة ومنظمة بدقة متناهية لتعكس المرئيات بالشكل الصحيح على صفحتها .

ونحن لو رقمنا هذه الأعواد ، من واحد الى ثلاثين مليوناً ، ثم شوشناها ، وأريد ان يعاد ترتيبها ، ولكن عن طريق المصادفة والاتفاق ، وذلك بالشكل الدقيق المنظم ، الذي يمكنها معه ، من ان تؤدي وظيفتها المصممة من أجل تأديتها ، لكان هذا العمل ضرباً من المستحيل .

يكفي ، لكي يجزم الإنسان باستحالة هذا العمل ، ان يتصور ان نسبة احتمال ان يحتل العود رقم (١) مكانه المخصص له في هذا التركيب المنظم هي ٠٠٠ , ٠٠٠ , ٣٠ / ١ أي واحد من بين ثلاثين مليون احتمال .

هذا هو نصيب العود رقم واحد من احتمالات الوقوع في مكانه المناسب بطريق المصادفة . فكيف بالعود رقم (٢) ؟

إن نسبة احتمال احتلال هذا العود ، مكانه المخصص له في هذا التركيب المنظم بطريق المصادفة ٠٠٠ ، ٠٠٠ ، ٠٠٠ , ٠٠٠ , ٩٠٠ / ١ أي واحد من بين

تسعمائة بليون احتمال !!

هـذا هو نصيب العـود رقم (٢) فقط ، من احتمالات الـوقوع في مكـانه المنـاسب بطريق المصـادفـة ، فكيف بـالعـود رقم (١٠) او العــود رقم (١٠٠) او العـود رقم (١٠٠٠) حيث يبلغ طــول عدد الاحتمالات عشرات الأمتار من أرقام وأصفار .

وكـذا ، تستمر نسبـة احتمال وقـوع شيء معين في هـذا التركيب تتضـاءل كلما تصاعـدت كميـة الاحتمـالات ، الى ان يصبح احتمال وقوع ذلك الشيء ، في حكم المعدوم .

هـذا في طبقة واحـدة من طبقات شبكيـة عـين الإنسـان . فكيف بنـا إذا أردنـا ان نخضـع هـذا الكـون المنـظم بكـل مـا فيــه من كائنات وذرات ، لمنطق المصادفة السقيم ؟ ان ذلك لـو حاولنـاه ، يبدو مّن السخف والجنون بمكان .

النتيجة :

عـلى ضوء مـا تقدم من نقـاط ، يتضح مـدى جدب منـطق المصـادفـة وعقمـه وعجزه عن أن يفسـر لنا وجـود هذا الكـون ، بتناسقـه ، وجمـالـه ، ونظامه ، وروعته، ولذا نبذه الفلاسفة والمفكرون نبـذ النواة ، فلنشـح بدورنـا بوجوهنا عنه ، متوجهين نحو مجموعة اخرى من المـاديين ، ومـذهب آخر من مذاهبهم هو : المذهب الطبيعي .

المبحث الثاني

المذهب الطبيعي

وحاصل المذهب الطبيعي هذا ، هو دعوى « ان الكون يرجع في أساسه ، إلى ذاته فحسب . ولسنا بحاجة الى افتراض مصدر خارجي ، او قوة علوية ، لإضفاء الوجود او المعقولية عليه . اي ان الكون يقف على أرجله ، غير معلق بأربطة حذاء كونية ، ومن ثم فإن السؤال عما يقع خارج الكون او وراءه هو سؤال لا معنى له »[1] .

وموقف الطبيعيين هذا ، يعني إنكارهم لضرورة وجود علة لهذا الكون ، خارجة عنه ، حدوثاً وبقاءً ، « وأنه منطو على ذاته ومكتف بذاته ، ومعتمد على ذاته ، ومدبر لذاته »[2] .

كما ان هذا الموقف ـ خاصة إذا تمعنا الجملة الأخيرة المقوسة ـ يعني ان العلة الفاعلية لهذا الكون هي نفس علته المادية . أي نفس المادة الأساسية التي تتألف منها موجودات هذا الكون .

---

(١) الفلسفة أنواعها ومشكلاتها لهنترميد ٩٠ .

(٢) نفس المصدر ٨٧ .

صفة اخرى هي صفة الغازية .

وهـذا معنـاه ، ان صفـات المـركبـات ، صفـات عـرضيـة ، تعـرض للعناصر البسيطة ، وليست ذاتية لها .

كما ثبت في الفيزياء ، إمكان تبديل بعض تلك العنـاصر البسيـطة التي تكوّن بمجموعها العلة المادية للعالم بالبعض الآخر .

فمثلا ، لو أخذنا عنصـراً من تلك العناصـر البسيطة هـو اليورانيـوم ، لوجدنا ان ثلاثة أنواع من الأشعة ، تنبثق عنه هي : جاما ، بيتا ، ألفا .

وقـد ثبت ان أشعة ألفـا ، ليست سوى ذرات عنصـر الهليوم ، الـذي يـأتي في مرتبـة أرقى بمرتبـة من الهيدروجـين في الجـدول الـذري للعنـاصـر . وهـذا معنـاه ان عنصـر اليـورانيـوم ، يتحـول في بعض أجـزائـه الى عنصـر الهليوم .

كـما ثبت علمياً ، إمكـان توليـد عنصـري الأوكسيجـين والهيـدروجـين البسيطين نتيجة التقاء عنصر الهليوم مع عنصر الآزوت .

وهذا معناه ، ان صفات العناصـر البسيطة هـذه ، ما هي إلا صفـات عرضية للمادة ، وليست ذاتية لها .

وثبت علميـاً أيضاً ، إمكـان تحويـل المادة الى طـاقة ، وذلـك بضـرب كتلة المـادة في مربـع سرعـة الضوء (سـرعـة الضـوء هي ١٨٦٠٠٠ ميـلاً في الثانية الواحدة)

الطاقة = الكتلة × (٠٠٠ , ١٨٦)^{٢}

كما امكن تحويل الطاقة أيضاً بدورها الى مـادة ، وذلك بقسمـة الطاقـة على مربع سرعة الضوء .

صفة اخرى هي صفة الغازية .

وهـذا معنـاه ، ان صفـات المـركبـات ، صفـات عـرضيـة ، تعـرض للعناصر البسيطة ، وليست ذاتية لها .

كما ثبت في الفيزياء ، إمكان تبديل بعض تلك العنـاصر البسيـطة التي تكوّن بمجموعها العلة المادية للعالم بالبعض الآخر .

فمثلا ، لو أخذنا عنصـراً من تلك العناصـر البسيطة هـو اليورانيـوم ، لوجدنا ان ثلاثة أنواع من الأشعة ، تنبثق عنه هي : جاما ، بيتا ، ألفا .

وقـد ثبت ان أشعة ألفـا ، ليست سوى ذرات عنصـر الهليوم ، الـذي يـأتي في مرتبـة أرقى بمرتبـة من الهيدروجـين في الجـدول الـذري للعنـاصـر . وهـذا معنـاه ان عنصـر اليـورانيـوم ، يتحـول في بعض أجـزائـه الى عنصـر الهليوم .

كـما ثبت علمياً ، إمكـان توليـد عنصـري الأوكسيجـين والهيـدروجـين البسيطين نتيجة التقاء عنصر الهليوم مع عنصر الآزوت .

وهذا معناه ، ان صفات العناصـر البسيطة هـذه ، ما هي إلا صفـات عرضية للمادة ، وليست ذاتية لها .

وثبت علميـاً أيضاً ، إمكـان تحويـل المادة الى طـاقة ، وذلـك بضـرب كتلة المـادة في مربـع سرعـة الضوء (سـرعـة الضـوء هي ١٨٦٠٠٠ ميـلاً في الثانية الواحدة)

الطاقة = الكتلة × (١٨٦ , ٠٠٠)^{٢}

كما امكن تحويل الطاقة أيضاً بدورها الى مـادة ، وذلك بقسمـة الطاقـة على مربع سرعة الضوء .

$$\text{المادة} = \frac{\text{الطاقة}}{(١٨٦٠٠٠)^{٢}}$$

هـذا معناه ان صفـة المادية نفسهـا مـا هي إلا صفـة عـرضيـة للمـادة ليست ذاتية لها .

النتيجة :

وعلى ضوء مـا تقدم ، يتبين لنا ان جميع الصفـات التي تتشكـل بهـا المادة في كل مـظهر من مـظاهر هـذا الكون ، سـواء كانت في المـركبات ، او العناصر البسيطة ، او صفة المادية نفسها ، ما هي الا صفـات عرضيـة لتلك المادة بدليل إمكان سلخهـا او انسلاخهـا عنها . وهـذا بنفسه كـاشف عن أن نفس المـادة يستحيـل ان تكـون هي العلة الفـاعليـة لتلك الصفـات ، إذ لـو كانت كذلك ، لكانت تلك الصفـات ذاتية لهـا ، والذاتي يستحيـل انفكاكـه عن الذات كما هو واضح .

ثالثاً : لو اخذنـا قانـوناً عـاماً من القـوانين العلميـة . ولنفرضـه القانـون القائل ـ كل حديد يتمدد بـالحرارة ـ وتسـاءلنا عن كيفيـة التوصـل الى وضع هذا القانون العـام . فهل ان العـالم الطبيعي ، قـد جمع عينات من كل الحـديد المـوجود في الكـون في مختبره وأجـرى عليه تجاربه ، ثم وجدها تتمدد بالحـرارة ، فوضـع هذا القـانون العـام الشامل لكل حديد ؟

طبعـاً لم يحدث شيء من هـذا قط . بل الـذي حـدث ، هـو ان هـذا العالم قد اجرى تجاربـه على قـطع محدودة العـدد من الحديـد ، قد لا تتجـاوز أصابع اليد ، فوجد انها تتمدد بالحرارة ، فـوضع قـانونـه الشامـل هذا لكـل حديد . وهنا يحق لنا ان نتساءل من جديد :

إذا لم يستوعب العالم عينات كل حديد العالم في تجاربه ، فكيف يجوز ان يعطي حكماً عاماً شاملاً لكل ذلك الحديد في هذا العالم ؟

هنا ، يأتي دور ما يسمى بقانون التناسب القائل : « ان كل مجموعة متفقة في حقيقتها من مجاميع الطبيعة ، يلزم ان تتفق أيضاً في الأسباب والنتائج »[1] .

فهنا ، وإن كان العالم قد اجرى تجاربه على عدد محدود من قطع الحديد ، إلا انه لما كانت هذه القطع التي اجرى تجاربه عليها ، تشابه كل القطع الأخرى الموجودة في العالم من الحديد ، كان لا بد من أن تثبت لها نفس الآثار التي من جملتها التمدد بالحرارة .

ولولا هذا القانون ، لما امكن لأي عالم ان يضع قانوناً عاماً . ومعنى ذلك القضاء المبرم على جميع العلوم الطبيعية .

إذا تبين هذا ، تتبين استحالة ان تكون العلة المادية للعالم ، هي نفسها العلة الفاعلية له .

وذلك ؛ لأنه على ضوء ما ذكرناه في النقطة الثانية ، اتضح ان العلة المادية للعالم ، حقيقة عامة وواحدة ، وهي عبارة عن العناصر البسيطة المائة او أكثر بقليل ، مع كون العالم متنوع المظاهر ، ومختلف الكيفيات ، ومتباين الحركات ، فلو كانت العلة المادية ـ التي هي حسب الفرض حقيقة واحدة ـ نفسها العلة الفاعلية للعالم على اختلاف مظاهره ، وتعدد أشكاله ، وتباين حركاته ، لكان معنى ذلك ، ان الحقيقة الواحدة ، تختلف في آثارها ، وتتناقض في أحكامها وتتباين في ظواهرها . وهذا معناه ، نسف قانون التناسب المذكور آنفاً ، على انه أساس لكل القوانين العامة في العلوم الطبيعية ، والقائل بأن الحقيقة الواحدة يستحيل ان تتناقض آثارها ، وتختلف ظواهرها . . .

---

(١) راجع فلسفتنا للسيد محمد باقر الصدر ٢٨١ دار الفكر .

بعد كل ما قدمناه ، يتضح إفلاس المذهب الطبيعي ، عن إثبات زعمه بأن العلة الفاعلية لهذا الكون ، هي نفسها علته المادية ، وبيان فساد كلا المذهبين مذهب المصادفة والمذهب الطبيعي ، ينتهي الكلام في النقطة الأولى من نقطتي هذا البحث .

النقطة الثانية :

وهي التي يدور الحديث فيها عن أصل الحياة ، ومجراها . وبعبارة أوضح ، عن كيفية وجود الحياة على هذا الكوكب ، وكيفية ابتدائها وتنوعها بتنوع الكائنات الحية التي تعيش في وعلى سطح هذه الأرض ؟

ويبدو من طرحنا للبحث في هذه النقطة بهذه الصيغة ، ان هنا مسألتين تجب معالجتها .

الأولى : عن كيفية وجود الحياة على هذا الكوكب . وهو ما عبّرنا عنه بأصل الحياة .

الثانية : عن كيفية تنوع هذه الحياة ، بتنوع الكائنات الحية ، وهو ما عبّرنا عنه بمجرى الحياة .

المبحث الثالث

أصل الحياة

وتوجد حول أصل الحياة ، نظريات كثيرة ، أهمها في اعتقادي ثلاث :
نظرية الخلق الخاص . . نظرية النقل . نظرية الانبثاق .

ولكن ، قبل ان نتصدى لبيان هذه النظريات ، باختصار مع ما يمكن ان يرد عليها او لها ، لا بد من الإشارة الى ان فكرة الخلق ، وكيفية ابتدائه في هذا الكون ، لم تكونا وليدتي هذا العصر ، وإنما هما قديمتان قدم الإنسان . وكلما تغلغلنا في أعماق التاريخ الإنساني ، وجدنا ان هنالك تفسيرات عديدة لكيفية حصول الخلق وابتداء الحياة . ولكنها في كثير من جوانبها ، تتخذ الصفة الأسطورية المغلفة بغلاف من الخيال الواسع . ولا باس بالإشارة الى نظريتين اثنتين لحضارتين عريقتين حول أصل الحياة .

نشأة الخلق في الأساطير

أ ـ نشأة الخلق في أساطير المصريين القدماء :

وإذا راجعنا عقيدة المصريين القدماء ، في كيفية نشوء الخلق وابتداء الحياة على هذه الأرض ، لوجدنا ان الخلق فيها « نشأ من تزوج الإله الأعلى الذي هو الشمس للأرض ، إذ ان ـ رع ـ او الشمس هو الخالق على الدوام » .

ولما أشرق أول مرة ، ورأى الأرض صحراء جرداء ، غمرها بأشعته ، فبعث فيها النشاط ، فخرجت من عيونه كل الكائنات الحية ، من نبات وحيوان وإنسان »[1] .

ب ـ نشأة الخلق في أساطير البابليين :

وإذا رجعنا إلى عقيدة البابليين القدماء ، حول كيفية نشوء الخلق والحياة على هذه الأرض ، لوجدنا ان الأسطورة البابلية تقول : « كان في أول الأمر عماء في الوقت الذي لم يكن فيه شيء عال يسمى السماء ، ولم

---

(١) قصة الحضارة . المجلد الأول ، الجزء ٢ / ١٥٧ .

يكن فيه شيء واطيء يسمى الأرض : ثم جاء ـ ابسو ـ أي المحيط ـ وكان أبا الأشياء أول الأمر . و ـ تيامات ـ التي ولدتها كلها ، وخلطا دماءهما معاً . وبدأت الأشياء تنمو وتتخذ لها أشكالاً ، ولكن تيمات الالهة المهولة شرعت تبيد كل الآلهة الآخرين ، لتجعل نفسها صاحبة المقام الأعلى . وأعقبت هذا ثورة عظيمة اضطرب منها كل نظام . ثم جاء إله آخر هو ـ مردك ـ وقتل ـ تيامات ـ ثم قسم تيامات الميتة قسمين مستطيلين ، كما يقسم الإنسان السمكة ليجففها . ورفع احد القسمين الى أعلى فكان هو السماء . وبسط النصف الآخر تحت قدميه فكان الأرض . ولما ان فتق مردك السماء والأرض ووضعهما مكانيهما ، شرع يعجن الأرض بدمائه ويصنع الناس »[1] الخ .

النظريات حول أصل الحياة :

بعد هذا ، لا بد من العود الى استعراض ما ذكرناه من نظريات الخلق الثلاث .

١ ـ نظرية الخلق الخاص :

وهي ما يقول به الإلهيون ، وفحوى هذه النظرية ، هو ان الحياة قد استحدثت في هذا الكون ، من قبل قوة فاعلة ، هي نفس القوة التي يردّ إليها الإلهيون خلق الكون نفسه ، في مرحلة سابقة . هذه القوة هي : الله .

وهذه النظرية ، قد اجمعت عليها جميع الأديان السماوية الثلاثة : اليهودية ، والنصرانية ، والإسلام ، متمثلة في كتبها : التوراة ، والإنجيل ، والقرآن .

---

(١) نفس المصدر ٢١٧ .

٢ ـ نظرية النقل :

وحاصل نظرية النقل هذه ، حول كيفية وجود الحياة على هذه الأرض هو « ان الحياة قد اتت الى أرضنا من كوكب آخر ، بل ربما من نظام شمسي آخر »[١] .

وإذا سألنا أصحاب هذه النظرية ، عن الوسيلة التي انتقلت الحياة بواسطتها الى الأرض من ذلك الكوكب ، او النظام الشمسي الآخر المزعوم لأجابوا : بأن هذه الحياة ، قد انتقلت بواسطة ذرات دقيقة ، حملتها الشهب الصغيرة التي تنطلق عادة بين الكواكب ، أو غيرها ، من الغبار الكوني المنتشر بين الأجرام !!

نقد نظرية النقل :

ونظرية النقل هذه ، مما لا يمكننا قبوله .

أولاً : لأنها لم تفسر لنا كيفية نشوء الحياة على هذا الكوكب ، بل هي أقرب الى الهروب من مواجهة السؤال المطروح عن أصل الحياة ، منها الى الإجابة عليه . وذلك بالزعم ، بأن الحياة قد انتقلت انتقالاً الى الأرض من كوكب آخر .

ثانياً : إنها لم تعين لنا الكوكب ، او النظام الشمسي ، الذي كان ـ بحسب زعم أصحابها ـ منطلقاً للحياة الى الأرض ، وهذا يكشف عن انها نظرية مسرفة في الخيال الى حد بعيد .

---

(١) الفلسفة أنواعها ومشكلاتها لهنتر ميد ١٠٥

ثالثاً : انها « لا تبـذل محاولـة لتعليل وجـود الأشكـال الحيـة في الكـوكب الذي يفترض انها انتقلت منه »[1] .

٣ ـ نظرية الانبثاق :

وقـد يعبر عن هـذه النظريـة في كثـير من الأحـوال « بنـظريـة البـدايـة التلقائية » وحاصل هـذه النظريـة ـ التي تعتبر ممثلة لـوجهة نـظر العلم ـ « ان المـادة العضـويـة قـد ظهـرت من المـادة غـير العضـويـة . في وقت معـين من الزمان ، وهي لا تفترض ان اية قوة خارجيـة . قدرة خـالقة كـانت لازمة لإحداث هذا التغيـير ، وإنما هـو حدث بـوسائـل طبيعية محضـة ، أي نتيجة لتجمع عفوي لظروف طبيعية »[2] .

نقد النظرية :

وهذه النظرية باطلة لأمور :

الأول : انها مجـرد فرضيـة لم يدعمهـا اي دليل علمي ، وهي بهـذا اقـرب ما تكون الى المصادرات منها ، إلى تفسير نشوء الحياة .

الثاني : انها كـما يبـدو من قـول أصحـابهـا في النص المتقـدم : ان التغيـير الـذي طـرأ عـلى المـادة غـير العضـويـة التي تـولـدت منهـا مـادة عضـوية ، إنمـا كان بـالمصادفـة والاتفاق ، لأنـه ـ كـما يقـول هؤلاء ـ نتيجـة تجمع عفـوي لـظروف طبيعيـة ، وقـد تقـدم منـا إقامة الأدلـة الكثيرة عـلى بطلان منـطق المصادفـة ، ولذا لا داعي للتكرار .

---

(١) نفس المصدر .

(٢) الفلسفة انواعها ومشكلاتها لهنتر ميد ١٠٥ .

الثالث : إن هـذه النـظريـة لا تستـطيـع ان تفسـر لنـا هـذه الـظروف التي تجمعت بشكـل عفـوي . ومـع هـذا ، كيف يمكن ان نـردّ أصـل الحيـاة الى ظروف لا نعـرف اي وجه من وجـوههـا ، أو مـا يلقي عليها ولو ضوءاً باهتاً ؟ .

الرابع : إن أصل الحياة ، إذا كـان وليد تجمـع ظروف طبيعيـة ، فلماذا لا يحـاولـون تكـرار تجميـع هـذه الـظروف في معـاملهم من جـديـد ليتحفونا بتفسير لأصل الحياة بشكل محسوس ؟

المبحث الرابع

مجرى الحياة

هـذا هو الشق الثـاني ، من النقـطة الثـانيـة ، التي قلنـا بـأن الحـديث فيهـا ، سوف يـدور مع المـاديين ، حيث انهينـا الحديث قبـل قليل عن الشق الأول منها ، وكان عن أصل الحياة .

إننا نرى بأعيننا ، تنوع الحياة بـأشكالهـا المختلفة ، فكيف حـدث هذا التنوع ؟ وما هي علته ؟

أ ـ رأي الإلهيين :

ويعتقـد الالهيون ، بـأن هـذا التنـوع والاختـلاف ، يـرجـع الى نفس العلة التي كـانت سبباً في وجـود هذا الكـون ، بكل تنـاسقه ومـا يحتويـه من نظام ، نفس العلة التي اثبتنا فيما سبق انها خارجة عنه ، وهي الله .

ب ـ مع نظرية التطور :

ولكن ، لا بـد من التعرض لـوجهة نـظر اخرى ، مقـابلة لوجهـة نظر الالهيـين هذه في تنـوع الكائنـات ، واختلاف أشكـال الحياة . ووجهـة النظر هـذه هي : نظريـة التطور ، التي جـلاها وأمـدها بشيء من الـزخم ، العالم

الطبيعي الانجليزي ، تشارلس دارون (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢) .

ملخص نظرية التطور :

وملخص نظرية التطور هذه ، هو ان جميع أشكال الحياة المتمثلة في الأنواع المتعددة الموجودة فعلاً ، ترجع الى اصل واحد أو أصول متعددة . ذلك الأصل الواحد هو الذي تطورت منه هذه الأنواع خلال ملايين السنين الى ان اتخذت أشكالها التي نراها عليها الآن .

ولكن كيف يمكن ان نفسر هذا التنوع والاختلاف ، مع فرض وحدة الأصل ؟

هنا يذهب دارون ، وبعض أنصار مذهبه ، الى ان تفسير ذلك ، يكون بقانون أساسي ، هو ما اسماه بقانون تنازع البقاء .

وهناك ثلاثة قوانين ثانوية هي :[1]

« قانون الملاءمة بين الحي والبيئة الخارجية » .

« وقانون استعمال الأعضاء او عدم استعمالها تحت تأثير البيئة أيضاً » .

« وقانون الوراثة » .

قانون تنازع البقاء :

ومعنى هذا القانون ، هو أنه لما لم يكن هنالك تناسب بين ما تعطيه البيئة الطبيعية من غذاء ، وبين ما يولد من أعداد هائلة ، من الكائنات العضوية ، كان لا بد وأن يحدث تصارع على الغذاء بين أفراد كلّ نوع .

---

(١) يراجع تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ٣٣٩ .

ولكن لما كانت هناك مزايا وفروق بين أفراد النوع الواحد ،[1] كان لا بد وان تواتي الظروف ، عدداً من أفراد كل نوع ، ممن يحتوي الفروق والمزايا الجيدة ، في حين تعاكس الظروف باقي الأفراد من نفس النوع بالنظر لرداءة ما تحمله من مزايا وفوارق .

ونتيجة ذلك كله ، في هذا الصراع المستمر ، سوف يكون الفوز للأقوى الأصلح . وهذا ما اصطلح عليه التطوريون ببقاء الأصلح .

ولكن التطوريين هؤلاء ، رأوا ان ما تقدم وحده ، لا يفسر تغير الأنواع بل وتطورها الى الأحسن ، وبالتالي بقاءها . ومن هنا ذهبوا الى الاستعانة بقانون الوراثة ، وهو احد القوانين الثلاثة في نظريتهم كما سبق .

ومعنى هذا القانون ، هو ان ما فرض من مزايا وفوارق بين أفراد النوع لا بد وأن تكون فيها قابلية الانتقال من الأفراد الى ما يتوالد منها بطريق التزاوج « ولولا ذلك لعادت ذرية الفرد ، الى المستوى العادي للنوع ، مهما كانت المزايا التي يتمتع بها الفرد نفسه . ولكان معنى ذلك ، ان نعود من حيث بدأنا »[2] ولعل هذا هو ما اصطلح عليه التطوريون بالانتحاب الطبيعي .

هذه موجزاً ، نظرية التطور . ومجرد الانتباه الى توصيف هذه النظرية . الانتخاب « بالطبيعي » يؤكد بشكل واضح ، ان هذه النظرية آلية بحتة ، لا تؤمن بأية ضرورة لفرض أية قوة خارجية ، تسبب عنها هذا التطور ، بل تحصر هذه العملية بالاتفاق والمصادفة ، من دون ان يكون فيها أية غائية او قصد ، سواء في ذلك النبات والحيوان بما فيه الإنسان .

فالنبتة الجميلة التي نراها بأعيننا ، ما هي في نظر التطوريين ، إلا الصورة العليا لنبتة من نفس النوع قد اندثرت وانقرضت بمقتضى تنازع

---

(١) و (٢) الفلسفة انواعها ومشكلاتها لهنتر ميد ١١٠ .

البقاء او الانتخاب الطبيعي .

والإنسان في تناسق أجزائه ، وجمال شكله ، وحسن قوامه ، ما هو في نظر دارون الا الصورة العليا لأخس شكل من أشكال الحيوان ، ولأحط فرد من أفراد القرد ، قد اندثر وانقرض ، بمقتضى قانون تنازع البقاء ، او الانتخاب الطبيعي ، وهكذا .

أهم أدلة التطوريين العلمية :

ونحن ، سوف نستعرض أهم أدلة التطوريين العلمية ، لنناقشها ، ثم نبدي رأينا في هذه النظرية ككل وبشكل مختصر ، كسباً للوقت .

الدليل الأول : وهو اهم أدلة التطوريين ، وقد استقوه من علم الحفريات . « ذلك لان بقايا الحفريات ، تشكل ما يكاد يكون سلسلة من الأشكال التي تؤدي بنمط من الكائنات العضوية ، إلى نمط آخر مختلف عنه كل الاختلاف »[1] .

الدليل الثاني : وقد استمده التطوريون من علم الأجنة . وملخص هذا الدليل هو « اننا كلما رجعنا القهقرى في نمو الجنين ، كان التشابه أعظم بين تلك الأنواع التي يعتقد القائل بالتطور ، أنها مرتبطة . فأجنة البشر والقرود ، أقوى تشابهاً بكثير في الشهر الثالث من الحمل منها في الشهر الأخير »[2] .

وقد لاحظ هؤلاء المراحل التي يمر بها الجنين البشري فوجدوا ان من جملة هذه المراحل الجنينية ، بروز فتحات

---

(١) و (٢) يراجع في هذه الأدلة وغيرها كتاب الفلسفة انواعها ومشكلاتها لهنتر ميد ١١٤ وما بعدها .

خيشومية ، وفقرات زائدة ، فاعتقدوا بأن الأولى ، وهي الفتحات الخيشومية ، تشير الى مرحلة من مراحل تطور الإنسان كما ان الثانية وهي الفقرات الزائدة ، تشير الى مرحلة أيضاً كان الإنسان فيها يملك ذيلا .

الدليل الثالث : وقد استقاه التطوريون هذه المرة ، من علم التشريح المقارن . وحاصل هذا الدليل « اننا عندما نجد شخصين متشابهين ، فإنا نفترض وجود قرابة بينهما ، وعلى ذلك ، فعندما نكتشف أوجه شبه في التركيب او الوظيفة بين أنواع مختلفة كالبشر والقرود مثلاً ، فمن المنطقي ان نشتبه في وجود أصل مشترك »[1] .

الدليل الرابع : [2] وهو مستمد من تحليل الدم ، فإن تحليل دم كل من القرود والبشر ، اثبت وجود تشابه في التركيب بين الدمين أقوى من التشابه الموجود بين دم كل منهما ، ودماء أنواع اخرى من الحيوان .

مناقشة واستدلال :

ونحن ، لا يمكننا قبول منطق التطوريين هذا لعدة امور :

أولاً : من الواضح ، وجود قاسم مشترك بين هذه الأدلة الأربعة ، تعود إليه جميعها ، وهو دعوى التشابه بين حلقة وحلقة ، في سلسلة نوع ما ، كشف عنه علم الحفريات . ومرحلة ومرحلة من مراحل تطور الجنين البشري والقرد ، كشف عنه علم الأجنة . والإنسان والقرد ، كشف عنه علم التشريح المقارن .

---

(١) و (٢) يراجع في هذه الأدلة وغيرها كتاب الفلسفة انواعها ومشكلاتها لهنتر ميد ١١٤ وما بعدها .

ودم الإنسان ودم القرد ، كشفت عنه التحليلات المختبرية .
ومن هذا التشابه ، قفز التطوريون ليقولوا ، بضرورة وجود اصل مشترك بين الأنواع المختلفة تطورت عنه الى ان بلغت الأشكال الراقية التي نراها عليها الآن .

ومن البديهي ، ان مجرد التشابه في الشكل ، بين الفتحات الخيشومية او الفقرات الزائدة للإنسان وبعض أنواع القرود في بعض المراحل الجنينية ، لا يمكن ان يكون دليلا على ان الإنسان من نسل تلك الأنواع القردية ، أو ان تلك الأنواع القردية اسلاف لهذا الإنسان .

يقول الدكتور أ . كريسي موريسون : « وتكوينه ـ أي الإنسان ـ يشبه فصائل السيميا ـ الأورانجتان والغوريلا والشمبانزي ـ ولكن هذا الشبه الهيكلي ليس بالضرورة برهاناً على أننا من نسل أسلاف سيمائية أو تلك القرود هي ذرية منحطة للإنسان .

ولا يمكن لأحد ان يزعم ان سمك القدّ ، قد تطور من سمك الحساس ، وان يكن كلاهما يسكن المياه نفسها ، ويأكل الطعام نفسه ولهما عظام تكاد تكون متشابهة »[1] .

ثانياً : ان التطوريين لا يملكون شيئاً من الأدلة المباشرة ، تدعم ما ذهبوا إليه ، إذ لو كان ما ادعوه من الأشكال الموجودة من الحياة . هي الصيغة الأعلى لأنواع خسيسة من نفس الأشكال . وأن هذه الأشكال الموجودة فعلا ، قد طرأت عليها تعديلات متعددة حتى أصبحت على الحالة التي نراها عليها الآن . لو كان كل ذلك صحيحاً ، فأين هذه الأدلة التي تثبت حدوث مثل هذا التعديل ؟

---

(١) العلم يدعو الى الإيمان ترجمة محمود الفلكي ١٤٢ .

وبعبارة اخرى ـ كيف يمكننا ان نؤمن بتعديلات طرأت على نوع من الأنواع دون ان نلاحظ او يلاحظ اي واحد من التطوريين عملية حدوث هذا التعديل في أي نوع من أنواع الحياة ؟

ثالثاً : لقد فرض التطوريون ـ كما سبق وقلنا ـ مزايا وفوارق جيدة ، قد توجد في فرد من أفراد النوع ، ولا توجد في آخر فيها قابلية الانتقال بالوراثة ولكن التطوريين لا يستطيعون ان يقدموا لنا تفسيراً لوجود مثل هذه الفوارق والميزات والتنوعات بين أفراد نوع واحد .

رابعاً : ان هنالك ثغرات واسعة في سلسلة النمو التدريجي المزعوم من قبل التطوريين فلو أخذنا مثلا الإنسان الذي يحاول هؤلاء ان يثبتوا قرابة بينه وبين القرود باعتباره الحلقة الأرقى ، في سلسلة نمو هذا الحيوان المتدرج . فلن يستطيع هؤلاء ان يضعوا امام اعيننا كما يقولون سلسلة كاملة من الأشكال ، التي تؤدي بنا عند ملاحظتها بشكل متسلسل وتصاعدي ، من شكل يفترض انه أخس الأشكال في هذا المخلوق الى ان نصل إلى الإنسان الذي يفترض انه أعلى الأشكال وأرقاها . ذلك لأننا سوف نصطدم بحلقات مفقودة ، يسلم التطوريون بفقدها ، ولم يؤد بهم المطاف الى العثور عليها حتى الآن ، ولم يقدموا لنا أي تفسير لوجود مثل هذه الثغرات ، وقس على هذا كل أشكال الحياة الأخرى .

خامساً : إذا كان الإنسان قد وجد نتيجة تعديل تم على مراحل في أشكال سابقة من القردة ، فكيف تحوّل القرد في مرحلته الأخيرة من حيوان إلى إنسان ؟ والواقع ان هذه عقدة حيّرت التطوريين ، ولم يستطيعوا ان يفسروا كيفية حصول هذه النقلة ، ولذا ذهب بعضهم الى التخلي عن فكرة التطور ، بادعائه ان

هذه النقلة حصلت بالطفرة من الحيوانية الى الإنسانية !!

ولكن البعض الآخر وجد ، ان الطفرة مستحيلة في ذاتها ، فكيف فيما نحن فيه حيث توجد هوة عميقة ، وفارق عظيم وهائل ، بين عقل القرد والعقل الإنساني ، يكفي تصور جانب من جوانب هذا الفرق ، للحكم بالاستحالة ، وذلك بملاحظة ان القرد لا يعيش إلا في الحاضر ، بينما يعيش الإنسان في الماضي والحاضر والمستقبل .

ولذلك راح هذا الفريق يبحث عمّا يسمى بالحلقة المفقودة بين حيوانية القرد وإنسانية الإنسان . ونحن سوف نبقى بانتظار عثورهم عليها ، حتى نحاول ان نغيّر شهادات مواليدنا ونعيد النظر في جنسياتنا ، وقد نقدم طلبات للحصول على جنسيات جديدة من وزارة الداخلية في مملكة القردة !!؟

سادساً : لو كان قانون التطور والارتقاء صحيحاً ، لوجب ان تكون الحيوانات البحرية الدنيا ، الموجودة في هذا العصر مختلفة تماماً عنها في العصور السحيقة في القدم . مع انه ثبت علمياً ، انها بقيت محتفظة بأشكالها وخصائصها التي كانت عليها ، منذ أول تكونها ووجودها في أعماق المياه .

سابعاً : لقد ثبت في علم الحفريات الذي استمد منه التطوريون اهم دليل لهم كما تقدم ـ ان هنالك أنواعاً من الحيوانات الراقية كالفقريات ، تواجدت بقاياها المتحجرة ، في طبقات سفلى من الأرض ، في حين وجدت بقايا متحجرة لحيوانات أدنى منها في سلم الرقي ، في طبقات من الأرض ، أعلى من تلك التي وجدت فيها الأولى . فلو كان قانون التطور والارتقاء صحيحاً لوجب ان تنعكس الآية ، فتكون الحيوانات الأخس في طبقة أسفل من الطبقة التي وجدت فيها الحيوانات الأرقى

ج ـ وقفة أخيرة :[1]

بعد هذا ، لا بد من وقفة أخيرة وقصيرة مع هؤلاء التطوريين .

إنه ممّا يثير العجب حقاً ، ان ينشط العقل الإنساني عند البعض بشكل يجعله يلقي الكلام على عواهنه ، من دون ضوابط ، فيؤدي به الى اتخاذ مواقف مضحكة وشاذة ومحزنة في نفس الوقت .

ولكنه الشذوذ في الإنسان ، إذا تمرغ في خسة الطين ، وغرق في عالم الضرورات . عندها يفقد كل مقومات الإنسان . وإلا فكيف نفسر موقف هؤلاء التطوريين الذين انكروا كل قيمة للإنسان عندما انزلوه عن مقامه الكريم ، الذي أرادته له السماء وجعلوه نوعاً من أنواع الحيوان .

ونحن لو نظرنا نظرة فاحصة الى كل من الحيوان والإنسان ، لطالعتنا صفات أساسية ومعمقة ، يتميز بها الإنسان وحده ، مما يجعلنا نجزم باستحالة ان يكون هنالك اية قرابة بينهما . ويمكن حصر تلك الصفات فيما يلي :

١ ـ سعة المجال وتعدد الطرائق .

٢ ـ وضع حد للاكتفاء في جميع ضروراته .

٣ ـ التغيير والتطوير والتنويع في ضروراته .

٤ ـ تفرّده في السلوك .

٥ ـ وجود أهداف وغايات لديه يصبو الى تحقيقها .

٦ ـ عدم الإحساس بالقهر إزاء الضرورات .

---

(١) فكرة هذه الوقفة الأخيرة اقتبسناها عن كتاب المفكر الإسلامي الكبير محمد قطب « دراسات في النفس الإنسانية » ١٨٥ وما بعدها . وهو كتاب جدير بالقراءة .

شرح وتوضيح :

لو اخذنا الطعام مثلاً

فإننا نرى الحيوان ينـدفع نحـوه ، بمجرد ان يحس بـالجوع ، وكـذلك يفعل الإنسان . ولكن ، توجد مميزات أساسية بين تناول الإنسان لـطعامـه ، وتناول الحيوان .

فـطعـام الحيـوان دائـماً انـواع محـددة ومكـرورة ، ليس فيهـا أي اثـر للتنويع . في حين نرى الإنسان ، يتحرك نحو اختيار طعـامه في دائـرة واسعة جـداً ، متميزاً بـالتنويـع والتعدد . ولـذا نراه قـد لا يتناول نـوعاً واحـداً من الطعام في يوم واحد ، وربما في أسبوع .

ثم إننا إذا اعدنا الكرة مرة اخرى ، نجـد ان الحيوان يتنـاول طعامـه بشكله الخام ، الذي يجده عليه من دون تعديل ولا تحوير .

في حين نرى الإنسان يتناول طعـامه بتصنيعـه بالشكـل الذي يتنـاسب مع ذوقه ورغبته ، فيعدل فيه ويحوّر ويخترع أصنافاً جديـدة منه ، بمـزج انواع عـديـدة ، وبمقـاديـر مـركـزة ومحـددة ، مستعمـلاً في ذلـك إضـافـة الى عقله وحسه ، ممّا يبتكره من آلات ومواد .

أضف الى ذلـك كله ، ان للحيوان سلوكـاً واحداً مكـروراً ، في كيفية تنـاوله لـطعامـه ، فهو إمـا ان يتناولـه بـطريق الـرعي دائـماً ، او عن طـريق التقطيع بـأنيابـه ومخاليـه ، او بمخالبـه فقط ، أو بطريق الازدراد بـلا مضغ ولا تقطيع ، او غير ذلك باختلاف الحيوان .

في حـين ان الإنـسـان ليس لـه سـلوك معـين في مـقـام تنـاولـه الـطعام . « فليس يختلف فـرد عن فرد في سلوكـه نحو الطعام فحسب ، بل يختلف الفرد الواحـد ما بـين مرة ومـرة وحالـة وحالـة فهو تـارة معجل يـأكل

طعامه نهشاً . وتارة مُسْتَلْقٍ يأكل على مهل وروية . وتارة يتأنق فيه تأنقاً ، فيأكل بأدوات أنيقة وصحاف مزخرفة وعلى مائدة منسقة ، بعد عناية زائدة بالغسل والإعداد ، وطريقة التقديم » .

ومن ناحية اخرى ، فإن الحيوان إنما يكف عن الطعام بدافع غريزي محض من دون وعي ولا إدراك ، في حين نجد لدى الإنسان الضابط المدرك والواعي الذي يجعل لديه القدرة على التحكم في نفسه من حيث تناول طعامه ، حتى يصل حد التخمة ، او يصوم عنه حتى يصل حد الهلاك .

ومن جهة خامسة ، نجد ان الحيوان يتوجّه نحو طعامه بشكل غريزي ، ويتناوله بشكل غريزي ، ويكف عنه بشكل غريزي أيضاً بلا هدف واع ولا مدرك .

في حين ان للإنسان من وراء تناوله للطعام ، هدفاً واضحاً .

ويختلف هذا الهدف من شخص الى شخص ، فواحد يجعل الطعام غاية في حد ذاته .

بينما يتخذه آخر وسيلة لتحقيق غاية . وواحد يأكل ليتذوق صنوف الطعام فقط ، من دون ان تكون له به حاجة ، وبعضهم يأكل ليسد جوعته من دون تذوق او تلذذ ، وثالث يأكل هادفاً الى تحقيق كلتا الناحيتين .

وواحد يأكل متخفياً بهدف ستر عيب فيه ، وآخر يأكل متخفياً أيضاً ولكن بهدف ألا يشاركه احد طعامه ، وثالث يأكل متخفياً ، ولكن لا لهذا ولا ذاك وإنما لكي يحقق طبيعة متأصلة فيه ، وهي الوحدة وحب الانفراد . وهكذا .

ثم هنالك ميزة اخيرة وعميقة أيضاً للإنسان ، لا يمكن ان توجد عند الحيوان .

ان الحيوان إذا احس بلسعة الجوع ، نـراه يندفع نحـو طعامـه اندفـاعاً قهرياً لا يملك إزاءه أية حرية او اختيار .

في حـين ان الإنسان ، وإن كـان يتعرض للسعـة الجوع ، وبـالتـالي لا بـد وان يستجيب لها « ولكن هنـاك مسـافـة زمنيـة وشعـوريـة وسلوكيـة بـين الـدفعة (التي تسلب الحيـوان كل اختيـار ، وتجعله في وضع قـاهـر لا محيص عنـه) وبين الاستجـابة التي تمثـل الاختيار الحـر ، ومن ثم يملك الإنسان ان يستجيب في الحـال بإرادتـه ، او يستجيب بعد فتـرة من الـوقت ، وان ينـظم مواعيد طعامه بحريته ، وأن يمتنع عن أنواع معينة ويقبل على أخرى » .

هذه الخصائص الست ، التي تفـرد بها هـذا الكائن الحيـواني منذ كـان له وجود ، خصـائص جعلته فـريداً بـين مخلوقات الله ، منـذ أول لحظة ، ولم ينفـك عن هذه الخصـائص ولم تنفك عنـه ، ليقال ، بـأنها تـواجـدت لـديـه نتيجـة تطوره وارتقـائه ، وإلا ، فلمـاذا حصـل هـو بـالخصـوص عـلى هـذه المميزات في طبيعته دون غيره من الحيوان .

ولمـاذا شمله التطور هـو حتى بلغ القمة ، وبقيت سـائر أفـراد الحيـوان حيث هي في الحضيض ؟

فنـظرية التـطور ، على ضـوء كل مـا تقدم لا تعـدو ان تكـون مـوقفـاً متـأرجحـاً من جملة المـواقف التي ادى إليهـا عصـر النهضـة ، كـردود فعـل للموقف الظالم والمستبـد الذي وقفتـه الكنيسة الـرسمية في العصـور الوسـطى ومـا بعدهـا من الإنسان ، حـريته وعقله وكـرامته . وغـالبـاً مـا تميـزت ردود الفعل هذه بالعاطفة والعناد والارتجال ، العاطفـة التي تشل العقـل وتمنعه من الـرؤيـة الـواضحـة والعنـاد الـذي لا يقيم للمـوضـوعيـة وزنـاً ولا قيمـة ـ والارتجال الذي يؤدي دائماً الى النتائج الفاسدة إن لم تكن المدمرة .

ويبقى الإنسـان ذلك الكـائن المتفرد من بـين مخلوقات الله ، منـذ اولى لحظات وجوده في القمـة ، سيد الكـون وخليفة الخـالق على الأرض ، يـطوّر الحضارة ويغنيها بكل ما يحقق له السعادة والكمال .

الفصل الثالث

التوحيد

أ ـ تمهيد :

لقد تبيّن من بحوثنا السابقة ، ضرورة فرض علة أولى لهذا الكون ، بكل مظاهره وأشكاله الحية وغير الحية . بعد بيان استحالة وجوده بالاتفاق والمصادفة .

وقد أدرك الإنسان منذ وجد على هذه الأرض ، هذه الحقيقة بفطرته المركوزة في أعماق أعماقه . وأنجدته السماء برحمتها ، فكانت النبوّات التي قادت هذا الإنسان ووجّهته ، نحو تلك العلة ، نحو الله .

ولكنه كان يتخبط في سيره لاستكناه سرها واستكشاف حقيقتها . وتتأرجح الصورة أمامه ، فيضيع في محيط خيالاته وأوهامه ، كلما انقطع عنه مدد السماء ، في فترات متعددة ومتطاولة من الزمان ، بعد ان تنطفىء في طريقه تلك الشموع التي تنير له الدرب : النبوات .

ولذا نراه قد عبد في تلك الفترات ، ما ظن انه تلك القوة والعلة ، مما أحاط به من مظاهر التسلط المتمثل في حيوان تارة ، ونبات اخرى ، وفي ظواهر كونية كالرعد والبرق والمطر ثالثة . وفي كواكب وأجرام ، كانت تبهر ناظريه صباح مساء ، فتفعل فيه فعل السحر ، فلا يملك نفسه من ان يسجد لها مؤلهاً ، فكان الشرك .

وقد ابتدأ الشركُ اول ما ابتدأ ، بعبادة اوثان وأصنام ، كان يصنعها

الإنسـان بيديـه ، على شكـل هذا الحيـوان أو ذاك . وهذا الـطائـر او ذاك ، وهذه الشمس او ذاك القمر ، وهكذا . في كل بقـاع الأرض ، وعلى امتـداد وجود الإنسان ، وعـلى اختلاف الحضـارات وتنوعهـا ، تعددت صور المعبود ، وتزاحمت أشكاله . فكان كـل شعب في كل بقعـة ، يعبد اكـثر من إله دفعـة واحدة . مع تحديده وظيفـة كل واحـد من هذه الآلهـة ، ومجال اختصـاصه ، وجعلها مراتب ودرجات .

ففي مصر القديمة ، عبد الناس النيل ، وجعلوه الإلـه الأعظم ، نـظراً لما يجلبه من خصب لأرضهم ، وتـدمير شـامل فيـها لـو غضب وثـار . ولـذا كانوا يقدمون له ـ في سبيل دوام رضاه ـ القرابين البشرية كل عام .

كـما عبـدوا من الحيـوان ، التمسـاح ، والخـطّاف ، وابـن آوى ، والصقـر ، والأفعى ، حتى جعل ملوكهـا هذه الأخيـرة شعاراً خـاصـاً بهم[1] لأنها رمز الحكمة والحياة ، وواهبة القوى السحرية[2] .

وعبد البابليون آلهة عديدة أيضاً ، أبرزهـا (انو) ويـريدون بهـا السماء الثابتة . كما عبدوا الشمس ، والأرض ، والقمـر . بل كـان إضافـة الى هذه الآلهة العامة ، إله لكـل أسرة منهم ، بـل لكل فـرْد ، تقدم إليـه القرابـين ، ويحـرق البخـور عـلى محـرابـه[3] . حتى بلغ عـددُ الآلهـة كـما في بعض الإحصاءات ، خمسة وستين ألفاً[4] .

وقس عـلى ذلك ، كـل الحضارات التي احتفظ لنـا التـاريـخ المكتـوب بشيء من أخبار عقائدها . كالفرس والسومريين وغيرهم .

وقـد كانت السـماء دائماً ، وعـلى فترات ، كـما سبق وقلنا ـ قـد تـطول

---

(١) قصة الحضارة لديورانت ، المجلد الأول ، الجزء الثاني ١٥٨ .

(٢) نفس المصدر ١٦١ .

(٣) نفس المصدر ٢١٤ .

(٤) نفس المصدر ٢١٣ .

وقد تقصر ـ تمد يدها الى البشرية ، من خلال نبوة نبي او رسالة رسول . لتصحح خط سير البشرية بعد انحرافه . ومن هنا كانت سلسلة طويلة من النبوات والرسالات . كل حلقة لاحقة فيها ، كانت تدعو الى نفس ما دعت إليه سابقتها من الحلقات، إلى نبذ عقيدة الشرك ، والرجوع الى عبادة الله الواحد ، وبهذا كان التوحيد ركيزة كل رسالة من السماء . ركيزة الإسلام ،لأنه دين الله .

﴿ وما أرسلنا من قبلك من رسول إلاّ نوحي إليه أنه لا إله إلاّ أنا فاعبدون ﴾[1] .

﴿ ولقد أرسلنا نوحاً الى قومه فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره ﴾[2] .

﴿ وإلى عاد أخاهم هوداً قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره ﴾[3] .

﴿ وإلى ثمود أخاهم صالحاً قالَ يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره ﴾[4] .

﴿ وإلى مدين أخاهم شعيباً قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره ﴾[5] .

وفي خطاب لموسى :

﴿ إنني أنا الله لا إله إلاّ أنا فاعبدني وأقم الصلاة لذكري ﴾[6] .

---

(١) الأنبياء ٢٥ .
(٢) الأعراف ٥٩ .
(٣) الأعراف ٦٥ .
(٤) الأعراف ٧٣ .
(٥) الأعراف ٨٥ .
(٦) طه ١٤ .

وعيسى ﴿ ما قلت لهم إلّا ما أمرتني به ان اعبدوا الله ربي وربكم ﴾[1] .

وهكذا كان الإسلام أبداً ، دين التوحيد .

ولكن هذا التوحيد ، الذي هو ركيزة الإسلام ، دين الله ، حرفته الأهواء والنزعات ، بما في ذلك الديانات التي تدعي انتسابها الى السماء .

فلو اخذنا اليهودية مثلاً ، كدين ، متمثلة في نبيّها الأول إبراهيم ، ومن أتى بعده من أنبياء قبل موسى ، لوجدنا انها ديانة توحيد ﴿ ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلّا من سفه نفسه ولقد اصطفيناه في الدنيا وانه في الآخرة لمن الصالحين إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب يا بني إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلّا وأنتم مسلمون أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق إلهاً واحداً ونحن له مسلمون ﴾[2] .

ولكن اليهود ، انحرفوا بعقيدة التوحيد هذه بعد ابراهيم ، والأنبياء من بعده ، حتى بعث موسى الى بني اسرائيل ، ليقوم بعملية تصحيحية لهذا الانحراف .

ثم انحرف اليهود عن العقيدة الصحيحة مرة اخرى ، عندما حرّفوا هذا التوحيد وشوّهوه بما أدخلوا فيه من أساطير . « فجعلوا إلهاً خاصاً لبني إسرائيل ، وحّدوه ، ولكنهم جعلوه إلهاً قومياً ، ينصرهم على اتباع الآلهة الآخرين ، وذلك فوق ما افتروا على إله إسرائيل ذاته ، فقالوا نحن ابناء الله وأحباؤه وهو لا يعذبنا بذنوبنا . وقالوا عزير بن الله . وقالوا عنه ان له أبناءً تزاوجوا مع بنات الناس فولدوا العمالقة ، الذين خاف الإله منهم ان

---

(١) المائدة ١١٧ .

(٢) البقرة ١٣٠ ـ ١٣٣ .

يصبحوا آلهة مثله فنزل وبلبل ألسنتهم . وقالوا ان يعقوب صارع هذا الإله مرة وضربه فخلع حقوه . وقالوا عنه انه يتمشى في ظلال الحديقة ويتبرد بهوائها وانه يحب ريح الشواء »[1] .

ثم جاء عيسى ، نبياً ، ليقوم بعملية تصحيحية جديدة لهذا الانحراف ، « ثم انتهت عقائد النصارى الى التثليث الذي يحاولون ان يصفوه بالتوحيد بين الأقانيمَ الثلاثة مع الاختلاف على طبيعة الاقنوم ومشيئه الابن »[2] .

وهكذا اسمر الحال في هذا الخط من الانحراف في العقيدة ، الى ان جاء رسول الله محمد (ص) ليقوم بالعملية التصحيحية الكبرى والأخيرة في حياة البشرية ، فيردها الى التصور الصحيح لله الواحد ، ويكشف كل الانحرافات التي طرأت على ركيزة الإسلام الأساسية وقاعدته الرئيسية : التوحيد .

﴿ قل يا أهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الاّ نعبد إلاّ الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولّوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون ﴾[3] .

ب ـ ولكن لماذا التوحيد ؟

لماذا نعم للتوحيد ، ولا للشرك ؟

ولماذا هذا الإصرار من السماء ، على جعل التوحيد ركيزة أساسية لعقيدة الإنسان ؟

ولماذا كان التوحيد القاعدة الثابتة للإسلام دين الله ؟

---

(۱) و (۲) خصائص التصور الإسلامي لسيد قطب ۲۱۷ ـ ۲۱۸ .

(۳) آل عمران ٦٤ .

يبدو لي ، في مقام الإجابة على هذه التساؤلات ، ان السماء تريد لهذا الإنسان كفرد ، بعبوديته لله وحده ، ان تجنبه شر التمزق والتأرجح بين أرباب متعددين . وان السماء تريد للمجتمع البشري ، ان لا يعيش في صراع ، من جرّاء تعدد النحل والارباب والأديان . إذ إن وجود عقائد مختلفة بسبب الاعتقاد بأرباب متعددين ، سوف يؤدي بالمجتمع الإنساني الى التناحر الدائم .

وبعقيدة التوحيد ، حيث يتوجه الناس ، كل الناس ، نحو رب واحد ، فمعنى ذلك انهم سوف يتوجهون نحو هدف واحد ، وبنظام دين واحد ، تأمن البشرية شر هذا الصراع ، وتوفر على نفسها كثيراً من الهموم والآلام . وبهذا تتوجه الإنسانية بكل طاقاتها المتوفرة ، لتحقيق السعادة ، وإنماء الحضارة ، وإغناء الحياة .

ونحن ، إذا راجعنا بعض نماذج من العقائد الوثنية وغيرها ، التي تقوم على مبدأ تعدد الآلهة ، لوجدنا هذا الصراع يتجلّى بأوضح صُوره فيها ، وذلك شيء طبيعي ، بعد ان كان لكل إله أتباعه وحزبه وأنصاره . وبعد ان كان الآلهة أنفسهم ، فيما بينهم في صراع دائم .

فمثلاً ، لو أخذنا عقيدة الهنود ، وجدنا انهم عبدوا ثلاثة آلهة : براهما ، وشيفا ، وفشنو . فبراهما هو الخالق عندهم . وفشنو هو الحافظ لما خلق براهما . وأما شيفا فهو المفني لجميع تلك المخلوقات . ومن هنا وقع الصراع بين هذه الآلهة . ومن ثم انقسم الهنود فريقين ، فريق ، وقف في صف فشنو الإله الحافظ . وفريق آخر ، وقف في صف شيفا ، الإله المدمّر .

ففي التوحيد وحده إذن ، خلاص الإنسان من كل ما يؤدي به الى الصراع مع نفسه ، والصراع مع بقية أفراد الإنسان . والمنقذ له من الحيرة والقلق والاضطراب .

وفي الشـرك ، دمار لـه ، وصرف عن الغـرض الـذي وجـد من اجـل تحقيقه في هذه الحياة . ومن هنا كان التوحيد . ولم يكن الشرك .

ج ـ معنى التوحيد :

وتوحيد الله على ثلاثة انحاء :

توحيده في الوجود بمعنى نفي الشريك له .

وتوحيده في الذات بمعنى نفي التركيب عنه .

وتوحيده في الصفات ، بمعنى نفي الشبيه له .

ولا بد من التحدث حول كل واحد من هذه الأنحـاء على حـدة ضمن مباحث .

المبحث الاول

الأدلة العقلية على ان الله واحد وجوداً

لقد ثبت ان الله سبحانه ، واجب الوجود بذاته ، هو خالق الكون والحياة والإنسان . ونفس تصورنا لموجود واجب بذاته ، يوجب انصراف أذهاننا الى تعيّنه بنحو يمنع من وقوع الشركة فيه . إلا أنه لا بد لنا مع ذلك ، من إقامة البرهان على هذا التعيين ، في واحد . وأنه لا شريك له أبداً .

وقد أقام فلاسفة الإسلام ومتكلموه ، البراهين الكثيرة على ذلك ، نقتصر على ذكر أهمها .

الدليل الأول : لقد تقدم معنا ، عند عرضنا للأدلة العقلية على وجود الله سبحانه ، ان الموجود لا يخلو امره عن ان يكون احد اثنين :

اما ممكن الوجود ، أو واجب الوجود .

وبيّنا ان واجب الوجود ، ينحصر في الله . فيكون كل ما عدا الله ممكناً .

وإذا تم هذا ، ففرض وجود شريك لله ، معناه فرض وجود فردين من واجب الوجود . وحينئذ ، لا بد من وجود ميزة لأحدهما على الآخر ، لتصدق الإثنينية .

وإلا ، لـو كانـا متطابقـين من جميع الجهـات ، لما صـدق التعدد .

ومـع فرض وجـود مائـزٌ بينهـما ، فنحن نسـأل : من أين اتى هذا المائز ؟ ومن الذي أثّر في وجوده .

ومن الـواضح ، ان المؤثـر في وجود هـذا المائـز ، إما ان يكـون ذاتيـاً في احـد فـردي واجب الـوجـود ـ حسب الفـرض ـ . او امـراً خـارجـاً عنـه ، وكـلاهمـا يستلزم محـالا . **أمـا الأول** : وهـو كـون المؤثـر في وجـود المـائـز ذاتيـاً ، فلا بـد من ان يكون ذلـك المؤثر حينئـذ خارجـاً عـما بـه الاشتـراك بـين فـردي الـواجب ، وهـو وجـوب الـوجـود ، والـطبيعـة الإلهيـة ، تمشيـاً مـع القـاعـدة القائلة : « ان ما به الاشتراك لا بد وأن يكون غـير ما بـه الافتراق » .

وإذا تم هـذا ، يتضح ان كـل واحد من فـردي الواجب ـ حسب الفرض ـ مركب من أمرين ، مما بـه الاشتراك ، وهو الطبيعة الواجبة الوجود . وما بـه الافتراق وهو المائـز المـزعـوم . وإذا كـانت طبيعـة كـل من فـردي الـواجب مـركبة ، فهي بحـاجة الى وجـود جزأيها المـذكـورين في وجودها ، والحـاجة تنـافي وجوب الـوجود ، وتناسب عالم الإمكان . **وأما الثاني** : وهو كـون المؤثر في وجـود المائـز امراً خارجيـاً ، فمعناه ان هـذا المائـز ، محتاج في تحصيله عـلى ما يتميـز بـه عن الفـرد الآخـر المفـروض ، الى علة خارجة عنه . والحاجة تنافي وجوبه ، وتنـاسب إمكانـه . ويكـون ذلـك الأمـر الخـارج المؤثـر لهـذا الميـز ، احق باتصافه بالوجوب من غيره .

الدليل الثاني : هو انه إما ان يكون كل واحد من الإلهين ، قادراً بمفرده على خلق هذا العالم ، أو لا .

فإن كان كل واحد منهما قادراً على ذلك بمفرده ، يكون وجود احدهما عبثاً لا محالة . اذن ما فائدة وجوده ؟ ولماذا وجد ؟

وإن لم يكن واحد منهما قادراً على خلق العالم بمفرده ، فيستحيل ان يكون واجب الوجود . لأن العجز نقص وهو من صفات الممكن لا الواجب .

الدليل الثالث : لو كان هنالك واجبا وجود ، فلا محيص - بحكم كونهما قديمين - من ان يكون كل منهما قادراً بقدرة غير قدرة الآخر ، مريداً بإرادة غير إرادة الآخر . عالماً بعلم غير علم الآخر . ومعنى هذا ، انه لا بد لكل منهما من ان يعمل قدرته .

وحيث ان فعل واجب الوجود ، إنما يكون بمقتضى علمه بما يجب ان يصدر عنه ، فمعنى ذلك ان لكل منهما ، ان يعمل قدرته المباينة مع قدرة الآخر ، بمقتضى علمه المغاير لعلم الآخر . فينتج عن ذلك فعل مباين لفعل الآخر . ولازم هذا ، اختلال النظام الكوني ، ووجود الاضطراب فيه . ولكننا نرى ان الكون في منتهى التناسق والانسجام والتنظيم . وهذا بنفسه دليل على ان لا إله إلا الله .

الدليل الرابع : على ضوء ما ورد في الدليل الثالث ، يتضح ان ما فرض شريكاً معه في الخلق ، له ان يعمل قدرته على مقتضى علمه ، المغاير لعلم شريكه ، وذلك بإبراز

إرادتـه من خـلال شيء يـريـد ان يبـرز بـه شـريكـه ـ المزعوم ـ إرادته بإعمال قدرتـه على مقتضى علمـه أيضاً من خلال عدمه .

فمثـلاً . لـو تعلقت إرادة أحـدهمـا بمقتضى علمـه بخلق زيـد ، وتعلقت إرادة الآخر ، بمقتضى علمـه الخاص بـه بعدم خلقه . فهنـا لا يخلو : إما ان يتحقق مـرادهما معـاً ومعنى هـذا ، وجود زيـد وعـدم وجـوده في نفس الـوقت وهو مستحيل لأنه من اجتماع النقيضين .

وإمـا ان لا يتحقق شيء من مراديهـما ، وهـذا مستحيـل أيضاً ، لأن لازمه عدم إمكان وجود الكون بـرمّته ، مـع انه موجود بالوجدان .

وإمــا ان يتحقق مـراد احــدهمـــا فقط ، دون الآخــر ، فيكون الثاني عـاجزاً ، فيستحيـل ان يكون واجبـاً ، لأن العجـز نقص يتنـافى مـع كمـال الـواجب المطلق ؛ فيتم المـطلوب من ان الواجب واحـد . وهـو من تحقق مـراده فقط . وهذا ما أطلق عليه دليل التمانع .

يقـول ابن رشد « لـو كانـا اثنين فـأكثر ، لجـاز ان يختلفـا . وفي حالـة الإختلاف ، لا يخلو ذلـك من ثلاثة أقسـام ، فإمـا ان يتم مـرادهمـا جميعـاً ، وإمـا ان لا يتم مـراد واحـد منهـما ، وامـا ان يتم مـراد احـدهمـا ولا يتم مـراد الآخـر . . . . . . ولّـا كـان يستحيـل ألاّ يتم مـراد واحد منهما ، لأنه في هذه الحـالة يكـون العالم لا مـوجوداً ولا معـدوماً . ولّـا كان يستحيـل ان يتم مرادهمـا معـاً ، لأنـه في هذه الحـالة يكـون العالم مـوجوداً معـدوماً . فلم

يبق إذن إلا الحالة الأخيرة ، وهي ان يتم مراد الواحد ويبطل مراد الآخر ، فالذي بطلت إرادته عاجز والعاجز ليس بإله »[1] .

(١) الكشف عن مناهج الأدلة ١٥٧ - يراجع في هذا الدليل رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ٤٧ وما بعدها . كما يراجع للتوسع في الأدلة على الوحدانية كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد للعلامة الحلي ٢٢٥ وما بعدها والمسائل الخمسون في أصول الكلام للرازي . والتمهيد للباقلاني ، والمواقف للايجي الجزء ٨ .

المبحث الثاني

وحدة الذات الإلهية

ونقصد بوحدة الذات الإلهية ، بساطتها ، واستحالة كونها مركبة بأي نحو من أنحاء التركيب . سواء كان عقلياً ، كتركّب الذات من جنس وفصل . أو خارجياً ، كتركّبها من المادة والصورة .

ويمكن الاستدلال على استحالة تركّب الذات الإلهية بأي نحو من أنحاء التركيب بأمور :

الأول : إن المركب ، مفتقر في وجوده الى كل جزء من أجزائه ، بحيث لو تخلف جزء واحد فقط عن الانضمام الى باقي الأجزاء لما وجدت ذات المركب ، والفقر والحاجة نقص ينزّه عنه واجب الوجود ، لأنه الغني المطلق .

الثاني : إن الذات الإلهية ، لو كانت مركبة من اجزاء لاحتاجت في تركّبها والتأليف بينها الى مركِّب ومؤلّف ، وبالتالي لاحتاج الوجود التركيبي المزعوم للذات الإلهية ، الى موجد ، وهو خلاف فرض الله واجب الوجود لذاته وبذاته .

الثالث : إن الذات الإلهية ، لو كانت مركبة من أجزاء لم يخلُ امر هذه الأجزاء عن إحدى ثلاث حالات .

الحالة الأولى : ان تكون جميع هذه الأجزاء واجبة الوجود . ومعنى هذا ان كل جزء متباين مع الأجزاء الأخرى . ولازم ذلك ان تكون الذات الإلهية ، مركبة من المتباينات ، وهو مستحيل ولا يمكن ان نفرض اي تلازم وارتباط بين هذه الأجزاء ، لأن التلازم الذي نريد ان نفرضه بينها ، إما أن يكون ناشئاً من كون بعضها معلولاً للبعض الآخر ، او كلها معلولة لعلة خارجة . وكلا الأمرين ينافي فرضنا لها واجبة الوجود بذاتها .

الحالة الثانية : ان يكون جميع هذه الأجزاء ممكنة الوجود . ومعنى هذا ان الذات الإلهية ممكنة الوجود ، لأن المركب من الممكنات لا بد وان يكون ممكناً . وهذا خلف فرض الله واجب الوجود بذاته .

الحالة الثالثة : ان يكون بعض هذه الأجزاء واجب الوجود ، وبعضها الآخر ممكن الوجود . ومعنى هذا ، ان الذات الإلهية مركبة من امرين متباينين ، واجب وممكن ، وهو مستحيل أيضاً .

إضافة الى ان الممكن من هذه الأجزاء ، لا بد وان يكون حادثاً . ولازم هذا ، ان تكون الذات الإلهية محلاً للحوادث ، وما كان محلاً للحوادث ، لا بد وأن يكون حادثاً ، وهو خلاف فرض الله قديماً .

وعلى ضوء هذه الأدلة الثلاثة ، يتضح ان الذات الإلهية ، يستحيل فيها التركب ، بل هي واحدة وبسيطة من جميع الجهات .

المبحث الثالث

وحدة الذات والصفات

تمهيد وتنبيه :

لا بد من التنبيه ، قبل ان ندخل في هذه المسألة ، مسألة الذات والصفات ووحدتها ، على انه ليس معنى هذه الصفات ان الإنسان استطاع ان يدرك بالحس او العقل ، حقيقة الذات الإلهية وينفذ الى معرفة كنهها ، إذ إن ذلك امر مستحيل .

فالحس إنما يدرك ما يمكن ان يقع تحت متناوله ، والله سبحانه ليس جسماً حتى يدرك بالحس . والعقل ؛ إنما يستعمل الطريقة الاستنباطية في عملية الإدراك ، والتي تتدرج من الكلّيات الى الجزئيات . والله سبحانه ؛ كما انه ليس جزئياً ، لعدم صدق الغير عليه . كذلك ليس هو بالكلي ، لأنه لا يصدق على الغير .

وإذا كانت الذات الإلهية فوق الحس والعقل ، استحال على الإنسان إدراك حقيقتها ، لانحصار معرفته بهذين الأمرين .

ولهذا ورد عن النبي (ص) « ان الله احتجب عن العقل ، كما احتجب عن الأبصار ، وان الملأ الأعلى يطلبونه كما تطلبونه أنتم »[1] .

---

(1) راجع اصول الكافي للشيخ الكليني كتاب التوحيد .

ويقول الفيلسوف الإسلامي صدر المتألهين « إن الإحساس إنما يتعلق بما في عالم الخلق . والتعقل إنما يتعلق بما في عالم الأمر . فما هو فوق الخلق والأمر ، يكون محتجباً عن الحس والعقل »[1] .

أولاً ـ صفات الله

لقد سبق منا القول ، بأن بعض أئمة المتكلمين من المعتزلة كأبي الهذيل العلّاف ، وأبي علي الجبّائي ، قد قسموا صفات الله إلى قسمين : صفات سلبية . وصفات ثبوتية .

وهذا هو الذي يظهر من بعض أئمة متكلمي الإمامية أيضاً[2] .

ولم يفرّق الاشاعرة وأهل الحديث بشكل عام بين صفات الذات وصفات الفعل . بل يسوقون الكلام سوقاً واحداً[3] .

١ ـ الصفات السلبية

ويريدون بالصفات السلبية ، تلك التي يجب سلبها عن الذات ، باعتبار ان اتصاف الذات بها ، يلزم منه محال من المحالات ؛ لأنها تتنافى مع وجوب الوجود . ورأس هذه الصفات في نظري ، أن الله ليس بجسم .

---

(١) المبدأ والمعاد لمحمد بن إبراهيم الشيرازي المعروف بصدر المتألهين .

(٢) راجع مقالات الإسلاميين ١ / ٣٢٠ . وشرح التجريد للعلامة الحلي ٢٢٩ وما بعدها والمبدأ والمعاد لصدر المتألهين .

(٣) الملل والنحل ١ / ٩٢ .

ومن الواضح ، ان هذه الصفة السلبية تعود الى صفة ثبوتية هي : ان الله بسيط مجرد . وتتفرع على هذه الصفة السلبية في اعتقادي ، جل الصفات السلبية الأخرى التي يذكرها المتكلمون هنا . كقولهم : انه ليس بمرئي ، وليس بمتحيز ، وليس بمتحد ولا حال في غيره ، وانه ليس بمركب وغير ذلك .

فإننا لو تأملنا هذه الصفات جميعها ، لوجدنا ان وجه وجوب سلبها عنه سبحانه ، إنما هو بلحاظ توقف اتصافه بها على ان يكون جسماً ، ليكون متحيزاً ، او متحداً او حالاً في غيره ، او مركباً ، فإن جميع هذه الأمور من لوازم إثبات الجسمية له سبحانه .

أ ـ الله بين التجريد والتجسيد :

وهنا ، لا بد من التعرض ولو بشكل مضغوط ، الى ما ذهب إليه بعض المتكلمين ، من القول بالتجسيم والتشبيه ، مع التزامهم بلوازم مقالتهم تلك ، من جواز رؤيته سبحانه وتجويزهم عليه الانتقال من مكان الى مكان وغير ذلك .

ومن هؤلاء المجسّمة ، أهل السنة بشكل عام ، كالحنابلة والكرامية ومتقدمي الأشاعرة بما فيهم أبو الحسن الأشعري مؤسس المذهب ، حيث نراه يقول في مقام شرحه لعقيدة أهل السنة ؛ وبعد قوله « وله ـ أي الله ـ يدان وعينان ووجه وغير ذلك من الأعضاء » نراه يقول « وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول ، وإليه نذهب » .

ولقد سبق ونبّهنا في بحوثنا التمهيدية على ان ظاهرة التشبيه والتجسيم ، برزت اول ما برزت ، بعد ابتداء عصر الترجمات في أوائل القرن الثالث الهجري . وقد عرضنا وجهة نظرنا حول تلك الظاهرة المستهجنة هناك . ولكن علينا هنا ، ان نطّلع على نموذج من استدلال

أصحاب هذه المقالة لما ذهبوا إليه من جعلهم الله جسماً كالإنسان . أو إثبات صفات له كصفات المخلوق ، لنناقشها ونرى وجه بطلانها .

ب ـ الحق هو التجريد لا التجسيد :

ولكن ، قبل ان نخوض في استدلال المجسمة هؤلاء ، لا بد من إقامة الدليل العقلي على ااستحالة ان يكون الله جسماً ، كما هو الحق ، الذي ذهب إليه الإمامية تبعاً لأئمتهم (ع) واختاره جمهور المعتزلة .

ويمكن الاستدلال على استحالة ان يكون الله جسماً بعدة امور :

الأول : هو انه لو كان الله سبحانه جسماً ، للزم من ذلك عدة امور باطلة ، أهمها اثنان .

أحدهما : انه يكون عند ذلك متحيزاً ، والمتحيز يحتاج الى حيز ومكان . والحاجة فقر ينزّه عنه الغني المطلق .

ثانيهما : انه لو كان سبحانه جسماً ، لما « انفك عن الأكوان الحادثة ، وكل ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث »[1] .

والله سبحانه ، يستحيل ان يكون حادثاً . لأن معنى الحادث ، هو الموجود المسبوق بالعدم . وكل مسبوق بالعدم ، يحتاج الى علة توجده ، والواجب هو الغني بذاته . وفرض كونه حادثاً ، خلف فرضه واجباً . لأن الحدوث مناف لأخص خصائص الوجوب وهو القدم .

الثاني : ما ذكره ابن رشد الفيلسوف وهو « اننا إذا سلمنا بأن المادة قوة ، ونحن نطلب جواهر دائمة ليس فيها قوة ، بل هي

---

(١) شرح تجريد الاعتقاد للعلامة الحلي ٢٢٧ .

فعل دائم فهي ـ اي الذات الإلهية ـ إذن مفارقة للمادة »[1] .

ومعنى قول ابن رشد هذا ، ان الله سبحانه لو كان جسماً ، لكان مادة . والمادة قوة . وكل ما بالقوة يحتاج الى علة تخرجه من القوة الى الفعل . وهذا خلف فرض الله واجباً ، غير محتاج في وجوده الى أية علة ، بل هو موجود بذاته ولذاته .

الثالث : ان الله سبحانه ، لو كان جسماً ـ كما يدّعي المشبهة ـ فلا بد وان يكون متناهياً ، لاستحالة ان يكوْن جسم ما غير متناه وحيث ان الله سبحانه ، هو المحرك للعالم حركته اللامتناهية أزلاً وأبداً ، استحال ان يكون ذلك الجسم المتناهي ، لاستحالة صدور حركة لا متناهية عن محرك متناه .

النقل يعضد التجريد ويدحض التجسيد :

والواقع ، اننا حتى لو قطعنا النظر عن حكم العقل هذا باستحالة ان يكون الله جسماً ، فإن في النقل كفاية لدحض هذا المنطق الفاسد . وأعني بالنقل الكتاب العزيز ، والسنة الشريفة .

أما كتاب الله ، فيكفينا منه آية واحدة فقط ، وهي قوله تعالى : ﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴾[2] .

فاننا لو اقتصرنا على هذه الآية فقط ، لكانت كافية في الدلالة على « نفي كونه تعالى جسماً مركباً من الأعضاء والأجزاء . وحاصلاً في المكان والجهة . ـ إذ ـ لو كان جسماً مركباً مثلاً لسائر الأجسام فيلزم حصول

---

(١) تهافت التهافت لابن رشد ١٠٠ .

(٢) الشورى ١٢ .

الأمثال والأشباه له »[1] وفي ذلك ما فيه ، من تكذيب لمضمون هذه الآية .

وأما السنة الشريفة ، فقد تواترت الروايات عن أئمة أهل البيت عليهم السلام ، ناطقة بنفي الجسمية عنه سبحانه . بل نفي كل ما يستشم منه القول بالتشبيه والتجسيم . وقد خاض الإمامية متمثلين في أئمتهم عليهم السلام حرباً شعواء ، ضد أولئك الذين كانوا يحملون لواء القول بالتجسيم والتشبيه .

فمن جملة الروايات ، ما رواه في الكافي[2] عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام « سبحان من لا يعلم احد كيف هو إلا هو ، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ، لا يحدّ ولا يُحسّ ولا يُجس ولا يحيط به شيء ، ولا جسم ولا صورة ولا تخطيط ولا تحديد » .

وما رواه في الكافي[3] أيضاً عن محمد بن الحسن ، عن سهل بن زياد عن حمزة بن محمد قال : كتبت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام أسأله عن الجسم والصورة . فكتب : « سبحان من ليس كمثله شيء لا جسم ولا صورة » .

وما رواه في الكافي[4] عن محمد بن حكيم ، عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام « أن الله لا يشبهه شيء ، أيّ فحش او خنا أعظم من قول من يصف خالق الأشياء بجسم او صورة اوبخلق او بتحديد وأعضاء،تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً » .

إلى غير ذلك من الروايات الكثيرة التي طغت بها كتب العقيدة ؛ وكتب الحديث في أبواب الأصول عندالإمامية .

---

(١) تفسير الرازي الكبير ٥ / ٥٢٥ .

(٢) و (٣) و (٤) اصول الكافي ١ / ١٠٤ ومابعدها من كتاب التوحيد .

ج ـ مع أدلة المجسمة :

ولكن مع ذلك ، مع قيام الدليل العقلي والنقلي ، على نفي الجسمية عنه تعالى ، لا بد من استعراض أهم أدلة المجسمة ، التي تمسكوا بها لإثبات الجسمية لله سبحانه .

وقد استدلوا بالكتاب ، وروايات زعموا انها من السنة .

استدلالهم بالكتاب :

لقد وردت بعض الآيات الكريمة في كتاب الله ، مضيفة بعض الأعضاء ، كاليد والوجه وغيرهما الى الله سبحانه .

وقد جمد المجسمة على ظواهر هذه الألفاظ ، وتمسكوا بها كأدلة على ما ذهبوا إليه ، من إثبات الجسمية لله .

فمن ذلك :

قوله تعالى : ﴿ كل شيء هالك إلا وجهه ﴾[1] .

وقوله تعالى ﴿ إنما نطعمكم لوجه الله ﴾[2] .

وقوله تعالى ﴿ وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ﴾[3] .

وقوله تعالى ﴿ قال يا إبليس ما منعك ان تسجد لما خلقت

---

(١) القصص ٨٨ .

(٢) الإنسان ٩ .

(٣) المائدة ٦٤ .

بيدي ﴾[1] .

وقوله تعالى ﴿ يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود فلا يستطيعون ﴾[2] .

حيث ذهبوا الى ان من يكشف عن ساقه يوم القيامة ، هو الله سبحانه .

استدلال المشبهة بما زعموا انه سنة :

والذي زاد في الطين بلة كما يقال ، وكان داعياً الى تمسك المشبهة بآرائهم هذه ، وتصلبهم في مواقفهم ، هو بعض الروايات الموجودة في عدد من كتب الحديث كالبخاري وغيره ، نسبت بشكل خرافي ومضحك بعض الأعضاء لله سبحانه .

منها : ما رواه البخاري عن رسول الله (ص) انه قال : ان الله تعالى يوم القيامة ، يمسك السموات على إصبع ، والأرضين على اصبع والخلائق على اصبع ، ثم يقول : انا الملك[3] .

ومنها : ما رواه البخاري أيضاً « يكشف ربنا عن ساقه فيسجد له كل مؤمن ومؤمنة ويبقى من كان يسجد في الدنيا رياءً وسمعة فيذهب ليسجد فيعود ظهره طبقاً واحداً »[4] .

ومنها : ما رواه البخاري كذلك ، عن النبي (ص) « لا يزال يلقى فيها وتقول ـ أي النار ـ هل من مزيد حتى يضع فيها رب

---

(١) ص ٧٦ .
(٢) القلم ٤٢ .
(٣) صحيح البخاري ٤ / ١٧٢ .
(٤) نفس المصدر ٣ / ١٢٩ .

العالمين قدمه ، فينزوي بعضها الى بعض ثم تقول قد قد[1] بعزتك وكرمك »[2] .

د ـ مناقشة وتفنيد وتوجيه :

والحقيقة ، ان جميع ما استدل به المشبهة من آيات لما ذهبوا إليه ، لا يمكن قبولها على ظاهرها ، بالجمود على حاق الألفاظ الواردة فيها . وذلك لأمرين :

الأول : لمصادمتها مع حكم العقل المتقدم باستحالة ان يكون تعالى جسماً .

الثاني : لمعارضتها ـ وهي من المتشابه ـ بنص الآيات على أنه تعالى ليس بجسم ولا يشبه شيئاً من مخلوقاته ولا يشبهه شيء ـ وهي من المحكم ـ وذلك كقوله تعالى ﴿ **ليس كمثله شيء** ﴾ فلا بد من إرجاع المتشابه الى المحكم وعرضه عليه ، تمشياً مع القاعدة التي وضعها العلماء في التعامل مع المتشابه ، والتي أشرنا إليها في بحوثنا التمهيدية . ولذلك أوَّل العلماء هٰذه الآيات كلها ، بنحو يصرفها عن ظاهرها ، ويجعلها موافقة مع منطق العقل ، وما ورد من محكم الآيات .

اما الآيات التي ورد فيها لفظ الوجه والتي استدل بها المجسمة على ان لله وجهاً ، فلا بد من تناولها آية آية لنطلع على كيفية تأويل العلماء للفظ الوجه فيها .

أما قولة تعالى ﴿ **كل شيء هالك إلا وجهه** ﴾ فقد ذهب بعض

---

(١) أي كفى كفى أو حسبي .

(٢) نفس المصدر ٤ / ١٦٩ ـ وصفحة ١١٧ .

العلماء الى ان المراد بالوجه فيها الذات إذ إن « الذات هو بعض ما يراد لغة بالوجه »[1] .

ويقول الزمخشري : « والوجه يعبر به عن الجملة والذات . ومساكين مكة يقولون : أي وجه عربي كريم ينقذني من الهوان »[2] .

وعلى هذا يكون معنى الآية « كل شيء فان بائد إلا ذاته . كما يقال : هذا وجه الرأي ، ووجه الطريق »[3] .

ويقول الرازي في معنى هذه الآية « لا يبقى حياً يوم القيامة غير حقيقة الله او غير ذات الله شيء . وهذا ما سيكون ويحصل »[4] .

والواقع ، أننا لو أردنا ان نجاري المجسمة فيما ذهبوا إليه ، من ان المراد بالوجه في الآية الكريمة ، ما يفهم من لفظ الوجه ، وهو هذا الجزء المخصوص في الإنسان لكان معنى الآية « انه يوم القيامة سيهلك كل ما عدا وجهه . وذلك ما لا يقول به عاقل »[5] .

وقد ذهب ابن عباس وعطاء وأبو العالية والكلبي[6] الى ان معنى الآية : كل شيء هالك إلا ما أريد به وجه الله ، فان ذلك يبقى ثوابه . وقد اختار هذا المعقول الفرّاء وأنشد :

أستغفر الله ذنباً لست محصيه ... رب العباد إليه الوجه والعمل

---

(١) امالي المرتضى ٣ / ٤٦ .
(٢) الكشاف ٤ / ٥١ .
(٣) مجمع البيان للطبرسي ٧ / ٢٦٩ .
(٤) التفسير الكبير للرازي ٨ / ١٧ .
(٥) نفس المصدر .
(٦) مجمع للبيان للطبرسي ٧ / ٢٧٠ .

أي إليه اوجّه العمل . وعلى هذا يكون وجه الله ما وجّه إليه من الأعمال[1] .

وبهذا المعنى الأخير يتضح المراد بلفظ الوجه ، في قوله تعالى : ﴿ إنما نطعمكم لوجه الله ﴾ وهو ان إطعام هؤلاء الطعام للفقراء والمساكين ، إنما يكون موجهاً إليه سبحانه « لطلب رضا الله ، خالصاً لله ، مخلصاً من الرياء وطلب الجزاء »[2] وقس على هذا كل الآيات التي ورد فيها لفظ الوجه مضافاً إليه سبحانه .

وأما الآيات التي ورد فيها لفظ اليد ، والتي استدل بها المجسمة على ان لله يداً ، فقد أوّلها العلماء بشكل واضح ومعقول .

أما قوله تعالى ﴿ وقالت اليهود يد الله مغلولة ﴾ الآية . فقد ذكر العلماء ان للفظ اليد في لغة العرب عدة معان ، منها النعمة[3] . وهي بهذا المعنى مستعملة في ألسنة العرب كثيراً ، من ذلك قول عدي بن زيد :

ولن أذكر النعمان الا بصالح ... فإن له عندي يديّاً وأنعما

وهي بهذا المعنى استعملت في الآية الكريمة .

وإنما وردت بلفظ التثنية في نفس الآية ﴿ بل يداه مبسوطتان ﴾ لأحد امور :

الأول : انه « مبالغة في معنى الجود والإنعام ، لأن ذلك أبلغ فيه من ان

---

(١) نفس المصدر .

(٢) مجمع البيان للطبرسي ١٠ / ٤٠٨ . وقد وردت عن أئمة أهل البيت (ع) روايات كثيرة في تفسير وجه الله في الآية الكريمة وأمثالها بهذا المعنى فراجع الكافي ١٤٣ .

(٣) امالي المرتضى ٣ / ٩١ - ٩٢ .

يقول : بل يده مبسوطة »[1] .

الثاني : ان « يكـون الوجـه في تثنية النعمـة ـ والتي بها لفظ اليـد ـ انه أراد نعم الـدنيا ونعم الآخـرة . ويمكن ان يكـون تثنيـة النعمـة ، انـه أريد بهما النعم الظاهرة والباطنة »[2] .

وقـد ذهب بعض العلماء[3] ، الى تفسير اليـد هنـا بـالقـوة والقـدرة . وعليـه يكـون المـراد من تثنيـة لفظ اليـد في الآيـة الكـريمـة ﴿ بـل يـداه مبسـوطتان ﴾ ، ان قـوّتيه « بـالثواب والعقـاب مبسـوطتـان ، بخـلاف قـول اليهود ، ان يده مقبوضة عن عذابنا » .

وبهـذا المعنى الأخـير ، للفظ اليـد ، وهـو للقـوة والقـدرة فسّـر لفظ « يديّ » في قوله تعالى : ﴿ يا إبليس ما منعـك ان تسجد لما خلقت بيديّ ﴾ وتكون تثنية اليد ، مبالغة في القوة والقدرة .

كـما فسر لفظ يـدي هنا ، « بتحقيق إضـافة الفعـل فيكون المعنى : لما تولّيت خلقه »[4] .

وقس عـلى هـذا كـل الآيـات التي ورد فيهـا لفظ اليـد مفـرداً او مثنى مضافاً إليه سبحانه .

وأمـا الآية التي ورد فيهـا لفظ الساق ﴿ يـوم يكشف عن ساق ﴾ والتي قـال المجسّمة بـأن الذي يكشف عن سـاقه هـو الله كـما تقـول هـذه الآيـة . فليس في السيـاق حتى ما يشعـر بـأن المقصـود بـذلـك الله سبحـانـه ، وإنمـا الآيات السابقة على هـذه الآية والـلاحقة لهـا ، واردة كلها ، في وصف حـال

---

(١) و (٢) مجمع البيان للطبرسي ٣ / ٢٢٠ .
(٣) نفس المصدر .
(٤) مجمع البيان للطبرسي ٣ / ٢١٨

الكفار يوم القيامة[1] .

وقد ذهب العلماء الى القول ، بان هذا التعبير ﴿ يوم يكشف عن ساق ﴾ أريد به بيان ان يوم القيامة ، يوم الشدة والأهوال .

وإرادة الشدة والأهوال ، بمثل هذا التعبير ، شائع في ألسنة العرب ، حيث نراهم يقولون : « قامت الحرب على ساق ، يريدون شدتها . وقال جد أبي طرفة :

كشفت لكم عن ساقها وبدا من الشر الصراح[2]

فتأويل الآية على ما تقدم « يوم يشتد الأمر ، كما يشتد ما يحتاج فيه الى ان يكشف عن ساق » .

وقد ذهب بعض العلماء ، الى ان المراد بهذه الآية « تصوير حال الإنسان العاصي التارك للصلاة في آخر عمره ، وقد أذهله ما نزل به من هول الموت . او حال هرمه وعجزه عن الصلاة حين يدعى إليها وما تتطلبه من السجود لله . ويستدل من يرى هذا الرأي بأن سياق الآية هو ﴿ ويدعون الى السجود فلا يستطيعون خاشعةً أبصارهم ترهقهم ذلة وقد كانوا يدعون الى السجود وهم سالمون ﴾[3] .

وأما ما استدل له المجسمة من روايات زعموا بأنها سنة ، وجعلوها حجة على ما افتروه على الله ، من جعل الجسمية له سبحانه ، فما هي إلا أباطيل ومفتريات ، على الله ورسوله ، ولذا نجد الشهرستاني يقول وهو بصدد الحديث عن هذه الفئة الممقوتة « وزادوا - أي المجسمة - في الأخبار

---

(١) راجع الكشاف للزمخشري ٤ / ١٣١ وتفسير الرازي ٨ / ١٩٣ - ١٩٤ .

(٢) مجمع البيان للطبرسي ١٠ / ٣٣٨ وراجع الكشاف للزمخشري ٤ / ١٣١ وتفسير الرازي ٨ / ١٩٣ - ١٩٤ .

(٣) القرآن والفلسفة للدكتور محمد يوسف موسى ٧٥ نقلا عن كتاب ملتقط جامع التأويل لأبي مسلم الأصفهاني ٩١ - ٩٢ .

أكاذيب وضعوها ونسبوها الى النبي (ص) . وأكثرها مقتبسة من اليهود ، فإن التشبيه فيهم طباع حتى قالوا : اشتكت عيناه ـ اي الله ـ فعادته الملائكة . وبكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه ، وان العرش ليئط من تحته كأطيط الرّحل الحديد ، وانه ليفضل من كل جانب أربع أصابع »[1] .

إلى غير ذلك من الأكاذيب التي تزخر بها كتب الحديث ، كالبخاري ومسلم وغيرهما .

دعوة الى تطهير كتب الحديث :

ونحن لو راجعنا هذين الكتابين وغيرهما ، لطالعنا بشكل واضح جلي السخف والافتراء والدس ، في غير موضع من المواضع فيها..

فمثلا نجد فيها ، بالإسناد عن أبي هريرة الى رسول الله (ص) ، ان بني إسرائيل كانوا « يغتسلون عراة ينظر بعضهم الى سوأة بعض ، وكان موسى عليه السلام يغتسل وحده . فقالوا والله ما يمنع موسى ان يغتسل معنا إلا انه آدر (اي مفتوق) . قال فذهب مرة يغتسل فوضع ثوبه على حجر ، ففر الحجر بثوبه ، فجمع موسى بأثره يقول : ثوبي حجر ، ثوبي حجر ، حتى نظر بنو إسرائيل الى سوأة موسى . فقالوا والله ما بموسى من بأس . فقام الحجر بعد ، حتى نظر إليه ، فأخذ موسى ثوبه ، فطفق بالحجر ضرباً ، فو الله ان بالحجر ندباً ستة أو سبعة »[2] .

---

(١) الملل والنحل ١ / ١٠٦ .

(٢) راجع صحيح مسلم ٢ / ٣٠٨ والبخاري ١ / ٤٢ ومسند احمد بن حنبل ٢ / ٣١٥ .

ونجد فيها أيضاً عن رسول الله بالإسناد عن أبي هريرة انه « جاء ملك الموت الى موسى فقال له : اجب ربك ، فلطم موسى عين ملك الموت ففقأها . فرجع ملك الموت الى الله تعالى فقال : إنك أرسلتني الى عبد لك لا يريد الموت ففقأ عيني . فرد الله عينه وقال : ارجع الى عبدي فقل الحياة تريد ، فإن كنت تريد الحياة فضع يدك على متن ثور ، فما توارت بيدك من شعرة فإنك تعيش بها سنة »[1] .

ومن الغريب ، بعد كل ذلك وغيره ، ان يصر على تسمية هذه الكتب بالصحاح .

وان العلماء مدعوون اليوم ، الى تطهير هذه الكتب ، مما فيها من أكاذيب وموضوعات ، تنفّر الإنسان من الدين ، بتصويرها له دين سخافات ، وخرافات ومضحكات .

وقد ابتدأ الواعون من العلماء ومفكري المسلمين ، برفع أصواتهم منادين بضرورة إجراء مثل هذا التطهير ، لكتب الحديث ، والتفسير أيضاً[2] .

هـ ـ القول بالتجسيم ولوازمه الباطلة :

ومن الواضح ، ان المجسمة ، لما اثبتوا بأوهامهم ، الجسمية لله سبحانه ، التزموا بكل ما تستلزمه الجسمية من لوازم باطلة ، أهمها ثلاثة :

---

(١) صحيح مسلم ٢ / ٣٠٩ والبخاري ٢ / ١٦٣ . وراجع لزيادة الإطلاع على هذه السخافات إن شئت وأمثالها مسند احمد ٢ / ٢٢٩ ٢٧٠ ـ ٣١٥ . وصحيح البخاري ٣ / ١٧٦ ومسلم ١ / ٢٨٣ ومسلم ٢ / ٣٢ وغيرها .

(٢) لقد صرح بذلك وحمل لواء هذه الدعوة أستاذ كبير من علماء السنة هو عبد الوارث كبير على صفحات مجلة العربي فراجع العدد ٨٦ / ١٩٦٦ صفحة ١٥٠ ـ ١٥١ والعدد ٨٧ / ١٩٦٦ صفحة ١٣٨ ـ ١٣٩ ـ ١٤٠ .

جواز رؤيته سبحانه ، وكونه في جهة معينة هي السماء . وجواز انتقاله من مكان الى مكان . وقد استدلوا على كل واحد من هذه اللوازم بآيات ، جمدوا على ظواهر ألفاظها ، إضافة الى بعض أحاديث ومرويات .

ونحن سوف نستعرض أدلة المجسمة في كل مورد من هذه الموارد الثلاثة على حدة لنناقشها ، ونبيّن وجه بطلان تلك الاستدلالات .

أولاً : المجسمة والتزامهم بجواز رؤيته سبحانه

وقد ذهب المجسمة بما فيهم متقدمو الأشاعرة ، الى القول بجواز رؤيته سبحانه في الدنيا والآخرة وقد استدلوا لما ذهبوا إليه بآيات وبعض مرويات .

ولا بد ، قبل الخوض في استدلال هؤلاء ، من التنبيه على ان متأخري الأشاعرة ، الذين نزّهوا الله عن الجسمية والتشبيه، قد التزموا بجواز رؤيته سبحانه في الدنيا ، ووقوع رؤيته في الآخرة على نحو الجزم واليقين[1] وقد استندوا الى نفس هذه الآيات وتلك المرويات إضافة الى بعض الوجوه العقلية التي سوف نتعرض لأهمها وندحضها .

أما الآيات التي استدل بها هؤلاء جميعاً مجسمة وأشاعرة متأخرين منها قوله تعالى ﴿ وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ﴾[2] .

---

(١) راجع المواقف للإيجي ٨ / ١١٥ كما يراجع الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد الفيلسوف ١٨٦ .

(٢) القيامة ٢٤ / ٢٥ .

حيث قالوا بأن هذه الآية « ظاهرة في أن أصحاب الوجوه الناضرة يوم القيامة ينظرون الى ربهم فيرونه عيانا »[١]

تفنيد وتوضيح :

ومن الواضح ، ان الاستدلال بهذه الآية على ما ذهبوا إليه ، يتوقف على ان يكون المراد بالنظر فيها بمعنى الرؤ ية . وذلك باطل لأن النظر لا يفيد الرؤ ية لغة ، وذلك لعدة امور :

الأول : ان النظر « إذا علّق بالعين ، أفاد طلب الرؤ ية . كما إذا علق بالقلب أفاد طلب المعرفة ، بدلالة قولهم : نظرت الى الهلال فلم أره . فلو أفاد النظر الرؤ ية لكان هذا القول ساقطاً متناقضاً »[٢] .

الثاني : انه لو كان النظر بمعنى الرؤ ية ، لبطل ما يقوله العرب ، ما زلت انظر إليه حتى رأيته ، لأنه يستلزم جعل الشيء غاية لنفسه . فيكون معنى هذا القول ما زلت أراه حتى رأيته . وجعل الشيء ، غاية لنفسه ممتنع .

الثالث : اننا « نعلم الناظر ناظراً بالضرورة ، ولا نعلمه رائياً بالضرورة ، بدلالة انّا نسأله هل رأيت ام لا ؟ »[٣] .

وإذا لم يصح ان يكون المراد بالنظر في الآية الكريمة ، الرؤ ية بحاسة العين ، فلا بد من إرادة معنى آخر به . والمراد به هنا : الانتظار[٤] .

---

(١) حول الرؤ ية للسيد عبد الحسين شرف الدين ٥٨ .

(٢) مجمع البيان للطبرسي ١٠ / ٣٩٨ .

(٣) مجمع البيان للطبرسي .

(٤) نفس المصدر ٣٩٧ .

واستعمال النظر، وإرادة الانتظار ، شائع في لسان العرب . قال الشاعر :

وجوه يوم بدر ناظرات الى الرحمن تنتظر الفلاحا

كما ورد في القرآن الكريم بهذا المعنى ، على لسان بلقيس ملكة سبأ : ﴿ واني مرسلة إليهم بهدية فناظرة بم يرجع المرسلون ﴾[1] .

اي منتظرة بم يرجع المرسلون . فيكون معنى الآية على هذا ، ان تلك الوجوه يوم القيامة « منتظرة لثواب ربها . وروي ذلك عن مجاهد والحسن وسعيد بن جبير والضحاك وهو المروي عن علي عليه السلام »[2] .

وإن أبى المجسمة واخوانهم ، إلا أن يحملوا النظر في الآية على الرؤية بالعين الباصرة فيمكن ان يتم ذلك ، بشرط تقدير مضاف محذوف ، فتصبح الآية مع التقدير هكذا « وجوه الى ثواب ربها ناظرة . اي هي ناظرة الى نعيم الجنة حالا بعد حال . روي ذلك عن جماعة من علماء المفسرين من الصحابة والتابعين لهم وغيرهم »[3].

ومن الآيات التي استدل بها هؤلاء على جواز رؤيته سبحانه قوله تعالى حكاية عن موسى ﴿ رب ارني انظر إليك ﴾[4] .

وتقريب استدلالهم بها « ان موسى (ع) سأل الرؤية ، ولو كانت ممتنعة لم يصح عنه السؤال »[5] .

---

(١) النمل ٣٥ .

(٢) مجمع البيان للطبرسي ١٠ / ٣٩٨ وكذا الطبري (تفسير) ٢٨ / ١٠٤ .

(٣) مجمع البيان ١٠ / ٣٩٨ .

(٤) الأعراف ١٤٣ .

(٥) شرح التجريد للعلامة الحلي ٢٣٠ كما يراجع الرازي ٣ / ٢٩٤ .

تفنيد وتوضيح :

والحقيقة ، ان هذا الاستدلال باطل من أساسه ، لأن موسى عليه السلام « لم يسأل الرؤية نفسها ، وإنما سألها لقومه حين قالوا له : لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة . ولذلك قال عليه السلام لما اخذتهم الرجفة : أتهلكنا بما فعل السفهاء منا . فأضاف ذلك الى السفهاء »[1] .

فإذن ، إنما سأل عليه السلام الرؤية ، مع علمه باستحالتها ، لترتب غرض عقلاني ومشروع على سؤاله ذاك ، وهو قصد « ان يفحم هؤلاء السائلين ، وأن يلقمهم الحجرة حين يسمعون النصر من الله باستحالتها »[2] .

ومن جملة الآيات التي استدل بها هؤلاء لمذهبهم ، قوله تعالى في نفس الآية ﴿ **قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني** ﴾[3] .

وتقريب الاستدلال بها « ان الله سبحانه وتعالى علق الرؤية في سؤال موسى عليه السلام على استقرار الجبل . والاستقرار ممكن ، لأن كل جسم سكونه ممكن ، والمعلق على الممكن ممكن »[4] .

تفنيد وتوضيح :

والجواب عن هذا الاستدلال ، ان الاستقرار الذي علّقت عليه

---

(١) مجمع البيان للطبرسي ٤ / ٤٧٤ .

(٢) امالي المرتضى ٤ / ١٢٣ - ١٢٤ .

(٣) الأعراف ١٤٣ .

(٤) شرح التجريد للعلامة الحلي ٢٣١ .

الرؤية ، ليس ممكناً ، كما يدّعي هؤلاء ، لأنه ليس مطلق الاستقرار ، بل الاستقرار الخاص ، وهو سكون الجبل حال حركته وتزلزله وحيث ان الحركة والسكون نقيضان ، فيستحيل اجتماعهما ، كان استقرار الجبل هنا محالا ، فيكون ما علّق على المحال ، وهو رؤ يته سبحانه محالاً أيضاً .

وأما المرويات التي استدل بها هؤلاء لما ذهبوا إليه من تجويزهم رؤ يته سبحانه فعديدة .

منها : ما رواه البخاري[1] ومسلم[2] بسنديهما الى أبي هريرة « قال أناس يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة ، فقال ، هل تضارّون في الشمس ليس دونها سحاب ؟ قالوا : لا يا رسول الله . قال : هل تضارّون في القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب ؟ قالوا : لا يا رسول الله . قال : فإنكم ترونه يوم القيامة كذلك » الحديث .

ومنها : ما يسمى بحديث التجلّي ، وقد ورد بطرق عدة[3] نقتصر منها على طريقين فقط .

الأول : محمد بن بيان عن شيخه الحسن بن كثير ، عن أحمد ، عن عبد الرزاق ، عن معمر ، عن قتادة ، عن أنس ، قال: قال رسول الله (ص) « يا أبا بكر إن الله يتجلى للخلائق عامة ويتجلى لك خاصة »[4] .

---

(١) صحيح البخاري ٤ / ٩٢ .

(٢) صحيح مسلم ١ / ٨٦ .

(٣) لقد احصى تلك الطرق الإمام شرف الدين في كتيبه (حول الرؤية) فراجع ٨٠ وما بعدها .

(٤) راجع شجرة العقول للوليد الزوزني .

الثاني : عن أبي داود سليمان بن عمرو ، عن هشام بن حسان ، عن الحسن عن عبد الله قال : قال رسول الله (ص) إذا كان يوم القيامة ، يأمر الله عز وجل ، فينصب لإبراهيم خليل الله منبر ، وينصب لي منبر ولك يا أبا بكر منبر ، فيتجلى الرب جل جلاله مرة في وجه إبراهيم ضاحكاً ، ومرة في وجهي ضاحكاً ، ومرة في وجهك ضاحكاً . ثم قرأ : اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا أبو بكر »[1] .

نقاش وتفنيد :

ومن الواضح ، حتى لو أغمضنا عن متن الحديث الذي رواه كل من البخاري ومسلم ، مع ما فيه من الخرافات والسخافات ، التي توجب القطع بعدم صدوره عن النبي (ص) ، وإنما هو من الموضوعات والمفتريات عليه (ص) . حتى لو أغمضنا عن كل ذلك ، فإن في ضعف سنده ما يكفي لطرحه وعدم قبوله .

ذلك ان الشيخين قد روياه عن النبي (ص) بسند ورد فيه كل من سويد بن سعيد وزيد بن أسلم .

ونحن لو راجعنا كتب الجرح والتعديل ، لوجدنا فيها ان الأول منهما كان كثير التدليس ، منكر الحديث ، ضعيفاً جداً ، كذبه ابن معين وسبّه[2] .

ولوجدنا فيها ، ان الثاني منهما هو احد الضعفاء ، وكان أهل المدينة يتكلمون فيه وهم به أعرف وكان لا يبالي بالمأثور من تفسير القرآن وإنما

(١) نفس المصدر .

(٢) راجع الذهبي في كتابه ميزان الاعتدال .

يفسره برأيه[1] .

وأما حديث التجلّي . فحتى لو أغمضنا عمّا فيه من مغزى سياسي ، يرمي الى وضع كرامة من الكرامات لأبي بكر التي رأينا مثلها كثيراً في كتب الحديث لكل من عمر وعثمان بل وحتى لمعاوية كانت قد اقتضتها ظروف تاريخية معينة مرت بها الإمة الإسلامية : حتى لو أغمضنا عما فيه من هذه الناحية فإن في ضعف سنده بكلا طريقيه اللذين ذكرناهما هنا ـ وكذا بقية طرقه التي لم نذكرها ـ يكفي لطرحه والإعراض عنه .

فقد ورد في الطريق الأول ، محمد بن بيان . وقد كان هذا الرجل من الكذّابين الوضّاعين[2] وورد في الطريق الأول أيضاً الحسن بن كثير ، وهذا الرجل من المجاهيل[3] .

وأما الطريق الثاني ، الذي روي به هذا الحديث ، فقد ورد فيه أبو داود سليمان بن عمرو ، وهذا الرجل كذّاب ، دجّال ، وضّاع[4] .

متأخرو الأشاعرة وأدلتهم العقلية على جواز الرؤية مع نفي الجسمية :

لقد سبق وقلنا ، بأن متأخري الأشاعرة مع التزامهم بنفي الجسمية عنه سبحانه ، التزموا في نفس الوقت بإمكان رؤيته سبحانه في الدنيا ووقوعها في الآخرة . وقد استندوا إضافة الى ما تقدم منا تفنيده وتوهينه من استدلال بالآيات والروايات ، الى بعض الوجوه العقلية نذكر أهمها :

---

(١) راجع الكامل لابن عدي .

(٢) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ٢ / ٩٧ . وراجع الذهبي في ميزان الإعتدال ٣ / ٣٢ .

(٣) راجع ميزان الاعتدال للذهبي ١ / ٢٤١ .

(٤) نفس المصدر ٤١٩ وراجع أيضاً تاريخ بغداد للذهبي ٩ / ١٥ وما بعدها .

الوجه الأول اننا نرى الأجسام (الجواهر) والأعراض . وليست علة صحة رؤيتنا لها إلا احد امور ثلاثة . إما من جهة انه جسم ، او لون ، او موجود . « وباطل ان يرى من قبل انه جسم ، إذ لو كان ذلك كذلك لما رئي اللون . وباطل ان يرى لمكان انه لون ، إذ لو كان ذلك كذلك لما رئي الجسم . فيبقى ان يرى الشيء من قبل انه موجود »[1] . وحيث ان الله موجود « فيصح ان يرى ، من حيث تحقق علة الصحة وهي الوجود » .

استدلال ونقاش :

وهذا الدليل باطل لأمرين :

الأول : ان قول المستدل « وباطل ان يرى لمكان انه لون » غير صحيح ، لأن ما يرى في الحقيقة هو اللون فقط ، دون الجسم فإنه ممتنع على الرؤية ، إلا من قبل اللون ، ولذا ما ليس له لون لا يبصر .

الثاني : ان حصر المستدل ، علة صحة الرؤية بالموجودية ، يستلزم صحة رؤية بعض الأمور المقطوعة الوجود كالأصوات والطعوم والروائح وغير ذلك كالعلم والقدر والبخل . مع أننا لا نرى بالوجدان شيئاً من هذه الأمور .

الوجه الثاني : ما حاول الغزالي ان يستدل به على جواز الرؤية مع التزامه بنفي الجهة والجسمية عنه ، وحاصل هذا الدليل « ان

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ١٨٧ ـ ١٨٨ .

الإنسـان يبصر ذاتـه في المرآة . وذاتـه ليست في جهة غـير جهة مقابلة ولما كان يبصر ذاتـه ، وكانت ذاتـه لا تحل في المـرآة التي في الجهـة المقـابلة فيتـرتب عـلى ذلـك انـه يبصـر ذاتـه في غـير جهة »[1]

ولا يخفى مـا في هذا الـدليل من المغـالطة ، كشفهـا ابن رشـد الفيلسـوف حيث قال في مقـام تفنيده لـه « إن الذي يبصـر هو خيـال ذاته ، والخيـال منه في جهـة إذ كـان الخيـال في المـرآة ، والمرآة في جهة »[2] .

تعقيب وتعليق :

ومن الغـريب حقاً ، ان يلتـزم هؤلاء بجواز الـرؤ ية لله سبحـانه ، في نفس الوقت الذي ينفون فيه الجهة والجسمية عنـه سبحانـه . في حين ان من شـروط إدراك البصر « ان يكـون المرئي في جهـة ما مخصـوصة ، ولـذلـك لا يتـأتى الرؤ يـة بأي وضـع اتفق ان يكون البصـر من المرئي ، بـل وبـأوضـاع محـدودة ، وشروط محـدودة ، وهـذه الشـروط هي حضـور الضـوء ، والجسم الشفاف المتوسط بين البصر والمبصر ، وكان المبصر ذا ألوان ضرورة »[3] .

النتيجة :

والنتيجـة التي توصلنـا إليهـا ، بعـد تفنيـد كـل استـدلالات المجسمـة واخوانهم هي استحالة رؤ يته سبحانه ، التي يحكم بهـا العقل مستقـلا . لأن

---

(١) مقاصد الفلاسفة للغزالي ٤٢ .

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة ١٨٧ .

(٣) الكشف عن مناهج الأدلة ١٨٦ ـ ١٨٧ .

الرؤ ية ملازمة للجسمية ، المستحيلة بالنسبة الى واجب الوجود بذاته .

والواقع ، اننا حتى لو أغمضنا النظر عن حكم العقل هذا باستحالة رؤ يته سبحانه ، لإحالته الجسمية عليه فإن في النقل كفاية ، في الدلالة على ذلك ؛ آيات وروايات .

أما الآيات ، فيكفينا منها قوله تعالى ، وهو من المحكم ﴿ **لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار** ﴾[1] .

فمن الواضح ، ان هذه الآية صريحة في ان الله سبحانه « قد تعالى على جميع الموجودات بمجموع هذين الأمرين اللذين اشتملت عليهما الآية الكريمة لأن من الأشياء ما يرى ويُرى كالأحياء من الناس . ومنها ما يُرى ولا يرى كالجمادات والأعراض المرئية . ومنها ما لا يَرى ولا يُرى كالأعراض التي لا ترى . فالله تعالى خالقها جميعها وتعالى عليها وتفرد بأن يَرى ولا يُرى »[2] . وتمدّح بنفي الإدراك الذي هورؤ ية البصر عن نفسه على وجه يرجع الى ذاته فيجب ان يكون ثبوت الرؤ ية له ـ كما يدعي المجسمة واخوانهم ـ في وقت من الأوقات نقص وذم »[3] والله سبحانه منزّه عن أي ذم ونقص ، لأنه الكامل المطلق .

ونحن لو راجعنا سياق هذه الآية ، لوجدنا انه كله وارد في تأكيد ذلك التمدح منه تعالى لذاته حيث كان ما سبق عليها وهو ما يقرب من عشر آيات بصدد ذلك منها قوله سبحانه : ﴿ **بديع السموات والأرض انّى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم ذلكم الله ربكم لا إله إلاّ هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء**

(١) الأنعام ١٠٣ .

(٢) حول الرؤ ية للإمام شرف الدين ١٣ .

(٣) امالي المرتضى ١ / ١٩ .

وكيل ، لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير ﴾[1] .

وأما الروايات ، فقد وردت متضافرة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام تحيل رؤيته سبحانه ، وتشن حملة لا هوادة فيها على الآراء الضالة المضلّة ، التي تجيز تلك الرؤية ، وتكشف زيفها وبطلانها .

منها : ما رواه الكليني[2] في الكافي بسنده الى الإمام الصادق عليه السلام قال : « جاء رجل الى امير المؤمنين عليه السلام فقال يا امير المؤمنين ، هل رأيت ربك حين عبدته ؟ فقال : ويلك ، ما كنت أعبد رباً لم أره . قال : وكيف رأيته ؟ قال : لا تدركه العيون في مشاهدة الأبصار ، ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان » .

ومنها : ما رواه الكليني أيضاً في الكافي[3] ، بسنده الى الإمام الباقر عليه السلام حين سأله احد أصحابه عن الرؤية فقال له : أوهام القلوب أدقّ من أبصار العيون . أنت قد تدرك بوهمك السند والهند والبلدان التي لم تدخلها ، ولا تدركها ببصرك . وأوهام القلوب لا تدركه . فكيف أبصار العيون .

ومنها : ما رواه الكليني[4] عن أحمد بن إدريس ، عن محمد بن عبد الجبار ، عن صفوان بن يحيى ، « قال سألني ابو قرة المحدث ، انْ أدخله على أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام فاستأذنته في ذلك فأذن لي ، فدخل عليه ، فسأله عن الحلال والحرام والأحكام حتى بلغ سؤاله الى التوحيد ، فقال أبو قرة :

---

(١) الأنعام ١٠١ ـ ١٠٣ .
(٢) الجزء ١ كتاب التوحيد ٩٨ .
(٣) نفس المصدر ٩٩ .
(٤) نفس المصدر ٩٦ .

إننا روينا ان الله قسم الرؤية والكلام في نبيين ، فقسم الكلام لموسى ولمحمد الرؤية . فقال أبو الحسن عليه السلام : فمن المبلغ عن الله الى الثقلين من الجن والإنس : ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ ﴿ ولا يحيطون به علماً ﴾ و ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ أليس محمد ؟ قال أبو قرة : بلى ؟ قال الإمام عليه السلام كيف يجيء رجل الى الخلق جميعاً فيخبرهم انه جاء من عند الله ، يدعوهم الى الله بأمر الله فيقول : لا تدركه الأبصار ، ولا يحيطون به علماً ، وليس كمثله شيء . ثم يقول : أنا رأيته بعيني ، وأحطت به علماً ، وهو على صورة بشر ؟ أما تستحون » ؟ .

ومنها : ما رواه في الكافي[1] ، عن محمد بن يحيى ، عن احمد بن محمد بن عيسى ، عن ابن أبي نجران ، عن عبد الله بن سنان ، عن الإمام الصادق عليه السلام في قوله ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ : قال : إحاطة الوهم ، ألا ترى الى قوله : ﴿ قد جاءكم بصائر من ربكم ﴾[2] ليس يعني بصر العيون ، فمن أبصر فلنفسه ليس يعني من البصر بعينه ، ومن عمي فعليها ، ليس يعني عمى العيون ، إنما عنى إحاطة الوهم كما يقال فلان بصير بالشعر ، وفلان بصير بالفقه ، وفلان بصير بالدراهم وفلان بصير بالثياب ، الله أعظم من ان يرى بالعين » .

---

(١) نفس المصدر ٩٨ .

(٢) الأنعام ١٠٤ .

ثانياً : المجسمة وكون الله في جهة معينة

لقد سبق وقلنا ، بأنّ المجسمة التزموا بثلاثة امور كانت لازمة لمقالتهم بأن الله جسم ، وقد تكلمنا في اللازم الأول ، وهو جواز رؤيته سبحانه ، حيث اثبتنا استحالتها ، والآن لا بد لنا من التعرض للّازم الثاني من اللوازم الفاسدة وهو كون الله سبحانه في جهة معينة هي السماء .

وقد استدل المجسمة لقولهم هذا بعدة آيات .

منها : قوله تعالى : ﴿ وهو الله في السموات وفي الأرض يعلم سركم وجهركم ﴾[1] .

فهذه الآية صريحة في ان الله ـ عند المشبهة ـ في السموات .

ومنها : قوله تعالى : ﴿ وهو القاهر فوق عباده ﴾[2] .

وهذه الآية صريحة أيضاً ، في ان الله فوق العباد ، وحيث ان عباد الله على الأرض ، فلا بد وأن يكون من فوقهم في السماء ، لأنها فوق الأرض كما هو واضح !!

نقاش وتفنيد وتوضيح :

والحقيقة ان المجسمة ، حيث جمدوا على ظاهر الفاظ هذه الآيات ، من دون تحكيم للعقل ، بل ولا تدقيق في النواحي اللغوية والنحوية ، التي لو حاولوا إعمالها ، لما وقعوا فيما وقعوا فيه من سخف .

---

(١) الأنعام ٣ .

(٢) الأنعام ٦١ .

وان هاتين الآيتين ، كغيرهما من الآيات ، قد وجّهها علماء الإسلام وأزاحوا بعض ما قد يكتنفها من غموض ، بحيث صارت واضحة جلية منسجمة مع بقية الآيات المحكمة في كتاب الله ، والتي تؤكد ان الله سبحانه يستحيل عليه التحيز في مكان ، او الافتقار إليه .

أما بالنسبة للآية الأولى . فإنه يتضح معناها ، إذا التفتنا الى ان فاعل « يعلم » في الآية ، هو الله سبحانه ، وان الخطاب لجميع المخلوقات العاقلة ، وهي الملائكة والجنّ والانس . وعلى ضوء ذلك يكون معنى الآية : هو الله يعلم سركم وجهركم ، سواء كنتم في السموات او في الأرض ويعلم ما تكسبون .

فالآية الكريمة واردة لبيان مدى سعة حاكمية الله سبحانه ، وان هذه الحاكمية منبسطة شاملة للكون سماواته وأرضه ، وليست واردة لبيان محدودية ذات الله سبحانه من حيث المكان فهي على هذا ، نظير قوله تعالى : ﴿ وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله ﴾[1] .

وإلا لو كانت الآية واردة لبيان ما ذهب إليه المجسمة ، من انه سبحانه في جهة هي السماء ، فماذا يفعلون في قوله تعالى في نفس الآية ﴿ وفي الأرض ﴾ بعد قوله ﴿ وهو الذي في السماء إله ﴾ ؟ .

وكيف يجمعون بين كونه - كما يعتقدون في السماء - وكونه في الأرض . وكذلك ما يصنعون في قوله تعالى في الاية الأخرى ﴿ وفي الأرض إله ﴾ .

والواقع ، انه لا يمكن هنا الجمع ، إلا إذا قلنا ، بأن الآية واردة لبيان مدى شمول علم الله وحاكميته . ولا إشكال في ان هذه الحاكمية وذلك العلم ، شامل للسموات والأرض والكون بأجمعه .

---

(١) الزخرف ٨٤ .

وأما الآية الثانية التي استدل بها هؤلاء ﴿ **وهو القاهر فوق عباده** ﴾ فمن الواضح ان الفوقية فيها ، التي تمسكوا بها ، ليس المراد بها الفوقية الحسية ، بل يراد بها بيان كمال قدرته سبحانه « ومثله في اللغة ، أمر فلان فوق امر فلان ، أي هو أعلى امراً ، وأنفذ حكماً . ويقال : فوقه في العلم أي أعلم منه ، وفوقه في الجود ، أي أجود منه[1] » .

بل ورد في القرآن ، ما يؤكد هذا الفهم ، وذلك في قوله تعالى ، حكاية عن فرعون ﴿ **وإنا فوقهم قاهرون** ﴾[2] . ومن الواضح ، ان فوقية فرعون لم تكن فوقية حسية ، بل كانت فوقية قوة وقدرة وبطش .

الله والعرش والمجسمة :

وإذا كان الله عند المجسمة في السماء ، فلا بد له من شيء يجلس عليه ، يناسب عظمته وسعة ملكه . فقالوا بأنه يجلس في السماء على عرش « يئط[3] من تحته كأطيط الرحل الحديد ، وإنه ليفضل من كل جانب أربع أصابع »[4] .

وقد استدل المجسمة على ان لله عرشاً يجلس عليه بآيات . أهمها قوله تعالى ﴿ **الرحمن على العرش استوى** ﴾[5] .

حيث فهموا من الاستواء في الآية ما هو المتعارف من جلوس الملوك على عروشهم .

---

(١) مجمع البيان للطبرسي ٤ / ٣١٣ .

(٢) الأعراف ١٢٧ .

(٣) اي يحدث صوتاً من ثقل حمله .

(٤) الملل والنحل للشهرستاني ١ / ١٠٦ .

(٥) طه ٦ .

تفنيد وإيضاح :

والواقع انه ليس المراد بالعرش ، هذا الكرسي الفخم ، المرصع بالجواهر واليواقيت ، المتعارف للحكام والملوك ، بل المراد به عالم الخلق والأمر ، وتدبير شؤون الكون . وليس المراد بالاستواء الجلوس ، بل المراد بالاستواء الاستيلاء على كل ذلك .

وقد ورد الاستواء بمعنى الاستيلاء في كلام العرب . من ذلك قول الشاعر :

قد استوى بشر على العراق ‏ ‏ من غير سيف ودم مهراق

قالوا : استوى فلان على العرش ، يريدون ملك ، وإن لم يقعد على السرير البتّة ، ونحوه قولك : يد فلان مبسوطة ، ويد فلان مغلولة بمعنى انه جواد او بخيل حتى ان من لم يبسط يده بالنوال قط أو لم تكن له يد رأساً قيل فيه يده مبسوطة لمساواته عندهم قولهم هو جواد »[1] .

ثالثاً ـ المجسّمة وانتقال الله من مكان الى مكان

واللازم الثالث ، من لوازم جسمية الله ، التي اعتقد هؤلاء بها ، جواز انتقاله سبحانه من مكان الى مكان ، وتجويز السكون والحركة عليه . وقد استدلوا على ذلك بآيات وبعض مرويات .

(١) الكشاف للزمخشري ٢ / ٥٣٠ .

فمن جملة الآيات التي استدلوا بها قوله تعالى : ﴿ وجاء ربك والملك صفاً صفاً ﴾[1] .

ومن جملة المرويات التي استدلوا بها ، ما رواه البخاري عن أبي هريرة عن رسول الله (ص) انه قال « يتنزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة الى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الأخير فيقول : من يدعوني فأستجيب له ، من يسألني فأعطيه ، من يستغفرني فأغفر له »[2] .

ويروى[3] بمناسبة حديث النزول هذا ، عن ابن تيمية ، وهو من الحنابلة ـ السلفيين ، انه قام على منبر الجامع الأموي بدمشق خطيباً ، فقال : فيما قال : ان الله ينزل الى السماء الدنيا كنزولي هذا . ونزل درجة من درجات المنبر .

تفنيد وتوضيح :

وما استدل به المجسمة على مدّعاهم من جواز انتقاله سبحانه من مكان الى مكان ، غير دال أبداً .

أما قوله تعالى : ﴿ وجاء ربك والملك صفاً صفاً ﴾ وأمثالها من الآيات التي ورد فيها لفظ جاء ، وأتى واشتقاقاتها ، فإنه مبني على تقدير مضاف محذوف هو امر ، أو بأس ، أو عذاب وعلى هذا يكون المعنى : وجاء امر ربك ، او بأس ربك ، او عذاب ربك .

وقد ورد ذلك صريحاً في القرآن ، في قوله تعالى : ﴿ هل ينظرون إلاّ

---

(١) الفجر ٢٣ .
(٢) البخاري ٤ / ٦٨ وصحيح مسلم ١ / ٢٨٣ ومسند احمد ٢ / ٢٥٨ .
(٣) رحلة ابن بطوطة ١ / ٥٧ .

ان تأتيهم الملائكة او يأتي امر ربك ﴾[1] .

واما الرواية التي استدلوا بها على مدّعـاهم ، والتي تقول بـأن الله ينزل كـل ليلة الى السـماء الـدنيـا فيكفي في ردّهـا ، واسقـاطهـا عن الاعتبـار ، لمخالفتها لحكم العقـل باستحـالة الحـركة والسكون على الله سبحانه ، بـاعتبار وجوب وجوده المقتضي لاتصافه بالقدم ،وهذان الأمران حـادثان ، ويستحيـل ان يكون القديم محلاً للحوادث .

هذا إضافة لمعارضتها بما هو حجة من الروايات الـواردة عن أئمة أهـل البيت عليهم السلام والتي تشنع على القائلين بهذه المقالـة ، وتكذّب القـائلين بها . بل لعله يستشم من بعض هذه الروايات ، انها ناظـرة الى هذه الـرواية وأمثـالها ونـافية نفيـاً قاطعـاً لمـا ورد فيهـا . ومن هـذه الـروايـات ، مـا رواه الكليني ثقـة الإسـلام[2] بسنـد ينتهي الى الإمـام مـوسى بن جعفـر الصـادق عليه السلام حيث قـال عندمـا ذكر عنـده قوم يـزعمون ان الله تبـارك وتعالى ينـزل الى السماء الـدنيـا : « ان الله لا ينـزل ولا يحتـاج ان ينـزل ، إنمـا نـظره (اي علمـه) في القرب والبعـد سواء لم يبعـد منه قـريب ولم يقرب منـه بعيد لا إله إلا هو العزيز الحكيم . أما قول الواصفين : انـه ينزل تبـارك وتعالى ، فـإنما يقـول ذلك من ينسبـه الى نقص او زيادة . وكـل متحرك محتـاج الى من يحركه او يتحرك به . فمن ظن بالله الظنـون هلك . فاحـذروا في صفاتـه من ان تقفـوا له عـلى حد تحـدونه بنقص او زيـادة او تحريـك او زوال او استنزال او نهوض او قعود » .

ولو أغمضنا عن هـذا كله ، فهذه الـرواية التي استـدلوا بهـا ، ترجـع جميع طرقها المرويـة بها ، إلى أبي هـريرة ، وهـو من عرف الـواعون من علماء

---

(١) النحل ٣٣ .

(٢) الكافي ١ / ١٢٥ .

الإسلام ، مدى قدرته على خلق الأحاديث ، وافترائها على النبي (ص)[1] بل احس بذلك معاصروه فأغلظوا له القول[2] .

الخلاصة :

ومن كل ما تقدم ، يتبين ان الحق ما عليه الامامية والمعتزلة ، من القول بالتجريد ، يعضدهم في موقفهم هذا ، حكم العقل باستحالة ان يكون الله سبحانه جسماً ، مؤيداً بالنقل من الكتاب العزيز والسنة الشريفة ، وبهذا ينهدم الأساس ، الذي بنى عليه المجسمة وإخوانهم من الأشاعرة ، مقالاتهم الفاسدة ، والتي كانت لازمة لعقيدتهم بالتجسيم ، وهي جواز رؤيته سبحانه ، وكونه في جهة معينة ، وتجويز الحركة والانتقال والسكون عليه .

٢ ـ الصفات الثبوتية

وقد قسّمها العلماء الى قسمين : صفات ذات . وصفات أفعال .

يقول الشيخ المفيد ، من كبار متقدمي الامامية « صفات الله على

---

(١) لقد كفانا مؤونة بيان ذلك كل من العلمين الإمام السيد عبد الحسين شرف الدين في كتابه القيم (ابو هريرة) والأستاذ محمود أبو ريه في كتابيه (ابو هريرة شيخ المضيرة) و (اضواء على السنة المحمدية) فراجع هذه الكتب فإنها جديرة بالاهتمام .

(٢) راجع للاطلاع على ذلك صحيح مسلم ٢ / ٢١٧ وشرح نهج البلاغة المجلد الأول ٣٥٩ وما بعدها وفجر الإسلام لأحمد أمين ٢٥٩ وآداب العرب لمصطفى صادق الرافعي ١ / ٢٨٢ .

ضربين ، احدهما منسوب الى الذات ، فيقال عنها انها صفات للذات . وثانيهما منسوب الى الافعال ، فتكون صفة لها[1] .

أ ـ معنى صفات الذات :

ويراد بصفات الذات ، تلك التي لا يتصف الله بأضدادها ، ولا يجوز ان يخلو عنها ، كالعلم والقدرة والحياة . فلا يوصف سبحانه بالجهل ، او العجز ، او الموت . كما لا يجوز ان يخلو عن هذه الصفات أبداً . يقول الشيخ المفيد : « فصفات الذات له تعالى ، هي وصفه بأنه حي ، عالم ، قادر . ألا ترى انه لم يزل مستحقاً لهذه الصفات ، ولا يزال . فلا يوصف بالموت ، ولا بالعجز ، ولا بالجهل . كما لا يوصف بخلوه عن الحياة والعلم والقدرة ، لأن هذه الصفات ثابتة له »[2] .

ب ـ معنى صفات الأفعال :

اما صفات الأفعال ، فيراد بها ، تلك التي يصح ان يتصف الله بأضدادها كما يجوز ان يخلو عنها ، كالخالق والرازق والمحيي والمميت والمبدىء وغيرها . فيجوز ان يتصف بأنه « غير خالق اليوم ، ولا رازق لزيد ، ولا محيي للميت الفلاني ، ولا مبدىء لشيء في هذه الحالة »[3] .

وصفات الأفعال ، لما لم تكن جارية على الذات ، بلحاظ نفس الذات ، بل بلحاظ وجود الأفعال ، فإنها على هذا لا يصح ان توصف الذات بها قبل وجودها . فهي إذن حادثة بحدوث تلك الأفعال . وعلى هذا « فقبل خلقه الخلق ، لا يوصف بأنه خالق ، وقبل إماتته الخلق ، لا يقال عنه مميت »[4] وهكذا .

---

(١) و(٢) تصحيح اعتقادات الصدوق للشيخ المفيد ١١ وما بعدها .
(٣) و (٤) تصحيح اعتقادات الصدوق للشيخ المفيد ١١ وما بعدها .

وقد تقدم منا القول في بحوثنا التمهيدية ، ان لبعض شيوخ المعتزلة كلاماً في صفات الذات وصفات الأفعال قريباً من هذا الذي يقوله الامامية .

وصفات الله الثبوتية سواء كانت صفات ذات ، او صفات أفعال ، مذكورة مع أدلتها في كتب الكلام المطولة ، ولا اجد داعياً ملحاً للخوض في تعدادها وشرحها . ولكن لا بد من التكلم باختصار على صفة من أهم صفات الذات ، هي صفة العلم ، حيث وقع في حدودها الخلاف بين علماء الكلام والفلاسفة .

ج ـ الدليل على كون الله عالماً :

والدليل على كون الله سبحانه عالماً ، هو اننا إذّا نظرنا الى هذا الكون المتراحب ، لوجدنا مظاهر التناسق والحكمة والإبداع في كل صغيرة منه وكبيرة .

وبما ان الله هو الفاعل لهذا الكون ، فلا بد وأن يكون عالماً ، لاستحالة ان يوجد الكون المتقن المتناسق والمحكم من غير العالم . يقول ابن رشد « ان المصنوع يدل من جهة الترتيب الذي في أجزائه اي كون صنع بعضها من اجل بعض . ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة بذلك المصنوع ، انه لم يحدث عن صانع هو طبيعة ، وإنما حدث عن صانع رتب ما قبل الغاية قبل الغاية . فيجب ان يكون عالماًبه . فالإنسان إذا نظر الى بيت وأدرك ان الأساس قد صنع من اجل الحائط ، وان الحائط من اجل السقف ، تبين ان البيت قد وجد عن عالم بصناعة البناء »[1] .

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة ١٦٠ .

د ـ هل من حدود للعلم الإلهي :

وقد وقع الخلاف حول علم الله سبحانه ، من ثلاث جهات .

الأولى : في انه سبحانه هل يعلم بعلم شامل للكليّات والجزئيات معاً ، او انه يختص بالكليات فقط ؟

الثانية : في انه هل يعلم ذاته ، كما يعلم غيره . او ان علمه يختص بالتعلق بغيره ؟

الثالثة : في انه سبحانه ، يعلم بالشيء قبل وجوده او لا ؟

وقد نسب الى الفلاسفة ، نفي شمول علم الله ، حيث ذهب بعضهم الى نفي علم الله بذاته ، وإلى نفي علمه بالجزئيّات ، كذلك نفي علمه بالشيء قبل حدوثه[1] .

هـ ـ اختيار استدلال :

والحق كما عليه الإمامية وكثير من المعتزلة ان علمه سبحانه ، شامل عام للكليّات والجزئيّات ؛ ولذاته وغيره . وانه يعلم بالأشياء قبل وجودها وبعده . ويمكن الاستدلال على ذلك بالعقل والكتاب والسنة .

الاستدلال بالقرآن :

فمن القرآن ، يمكن الاستدلال لشمول علمه سبحانه بعدة آيات :

---

(١) راجع تهافت الفلاسفة للغزالي ، المسألة ١١ ـ ١٢ وشرح التجريد للعلامة الحلي ٢٢١ وما بعدها .

منها : قوله سبحانه : ﴿ وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلّا في كتاب مبين ﴾[1] .

ومنها : قوله تعالى : ﴿ ويعلم ما في البر والبحر ، وما تسقط من ورقة إلّا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلّا في كتاب مبين ﴾[2] .

الاستدلال بالسنة :

ويمكن الاستدلال من السنة بعدة روايات وردت عن أئمة أهل البيت عليهم السلام .

منها : ما رواه الكليني[3] ، عن محمد بن يحيى ، عن محمد بن الحسين عن ابن أبي عمير ، عن هشام بن سالم ، عن محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام ، قال : سمعته يقول : كان الله عز وجل ، ولا شيء غيره ولم يزل عالماً بما يكون ، فعلمه به قبل كونه ، كعلمه به بعد كونه » .

ومنها : ما رواه الكليني[4] ، عن محمد بن يحيى ، عن سعد بن عبد الله ، عن محمد بن عيسى ، عن أيوب بن نوح ، انه كتب الى أبي الحسن الرضا عليه السلام يسأله عن الله عز وجل : أكان يعلم الأشياء قبل ان خلق الأشياء وكوّنها او لم يعلم ذلك حتى

---

(١) يونس ٦١ .

(٢) الأنعام ٥٩ .

(٣) ١ / ١٠٧ وما بعدها .

(٤) ١ / ١٠٧ وما بعدها .

خلقها وأراد خلقها وتكوينها فعلل ما خلق عندما خلق وما كوّن عندما كوّن ؟ فوقّع بخطه : لم يزل الله عالماً بالأشياء قبل إن يخلق الأشياء ، كعلمه بالأشياء بعدما خلق الأشياء » .

الاستدلال بالعقل :

ويمكن الاستدلال بحكم العقل على شمول علمه سبحانه من جهتين .

الأولى : ان ما عدا الله ممكن ، فهو مفتقر في وجوده اليه سبحانه ، وإذا كان الأمر كذلك ، وكان الله علة لكل ممكن موجود ، كان لا بد وان يعلمه ، لعدم الانفكاك بين معلوليتها له ، ومعلوميتها كذلك . ولا فرق في هذه الممكنات ، بين ان تكون كلية او جزئية ، خارجية أو ذهنية ، قبل وجودها وبعده .

الثانية : إن الله سبحانه حي ، لأنه لو لم يكن كذلك ، مع اتصاف كثير من الموجودات الممكنة بالحياة ، لكان معنى ذلك ، انه أقل كمالاً من الممكنات ، وهذا خلف فرض كونه واجباً ، وأكمل من كل موجود ، كما ان كل حي محتاج في حياته حدوثاً وبقاءً إليه ، فكيف يهب الحياة لو كان فاقداً لها . وإذا ثبت انه حي ، فإن من خصائص الحي ، ان يعلم ذاته ، كما يعلم غيره .

و ـ دليل نفي علمه سبحانه بذاته :

وقد استدل الفلاسفة على ما ذهبوا إليه ، من ان الله لا يعلم ذاته بأن العلم ، لما كان إضافة قائمة بين طرفين ، عالم ومعلوم ، كان ذلك يستدعي ضرورة المغايرة بين هذين الطرفين . وحينئذ ، إذا قيل بأنه

سبحانه يعلم ذاته ، فمعنى ذلك ان علمه مغاير لذاته ، مع ان الواجب واحد من جميع الجهات .

نقاش :

وقد اجيب[1] عن هذا الدليل بأن الأشكال باستلزام القول ، بأنه سبحانه يعلم ذاته ، مغايرة علمه لذاته ، إنما يتم فيها إذا أريد من المغايرة بين العالم والمعلوم ، المغايرة الحقيقية ، دون ما إذا أريد منها المغايرة الاعتبارية . وهنا ، يكفي في المغايرة بين العالم والمعلوم ، المغايرة الاعتبارية ، وهي حاصلة في الذات العالمة . إذ ان فيها لحاظين ، لحاظ كونها عالمة ، ولحاظ كونها معلومة ، وهي بأحد اللحاظين ، مغايرة لها باللحاظ الآخر .

ز ـ دليل نفي علمه سبحانه بالجزئيات :

وما استدل به بعض الفلاسفة على ما ذهبوا إليه ، من نفي علمه سبحانه بالجزئيات ، هو ان الجزئيات لا تستقر على حالة واحدة ، بل هي دائمة التغير والتبدل . فإذا جعلناها متعقلة لعلم الله سبحانه ، لكان لازم ذلك . تغير علمه وتبدله ، بتغيرها وتبدلها ، إذ تغير المعلوم ، يستدعي تغير العلم ، ويترتب على هذا ، ان الذات الإلهية ، على القول باتحاد الصفات الإلهية معها ـ كما سوف نبين ذلك فيها بعد ـ عُرضة للتغير المستمر بتغير صفة العلم فيها ، وهو خلف فرض وجوبها ، لأن الواجب ثابت لا يتغير .

---

(١) راجع شرح التجريد للعلامة الحلي ٢٢١ .

نقاش :

والواقع ، ان ما فرضه هؤلاء من تغير العلم بتغير المعلوم ،غير صحيح في حد ذاته ، بل الصحيح هو ان العلم يبقى على حاله لا يتغير أبداً ، وذلك لأن العلم لما كان من الصفات الحقيقية ذات الإضافة ، كان المتغير هو تلك الإضافة بين العلم والمعلوم بعد تغيره .

فلو قلنا مثلاً ، زيد يعلم مرض عمرو ؛ ومرض عمرو جزئي ، وهو متعلق لعلم زيد ، فلو فرضنا ان مرض عمرو قد ارتفع ، فغاية ما هناك ان إضافة علم زيد الى مرض عمرو الجزئي قد انتفت وذلك لانتفاء ما كان يضاف إليه ، لا لانتفاء العلم او تبدل فيه ، بل علم زيد باق على حاله كما هو واضح .

وما قلناه في العلم ، يجري عيناً في غير العلم من الصفات الحقيقية ذات الإضافة ، كالقدرة . فلو قلنا مثلاً ، زيد يقدر على عمرو . ففي حالة انتفاء عمرو ، لا تتبدل القدرة عند زيد ولا تتغير ، بل هي باقية على حالها . وإنما الذي انتفى وارتفع هو الإضافة الحاصلة بين قدرة زيد وبين متعلقها وهو عمرو لانتفائه . وإذا كان المتغير هو الإضافة فقط بين الصفة الحقيقية وبين متعلقها ، يرتفع الاشكال إذ ان « تغير الإضافات جائز ، لأنها امور اعتبارية لا تحقق لها في الخارج »[1] .

ح ـ دليل نفي علمه تعالى بالأشياء قبل وجودها :

وحاصل ما استدل به النافون لعلمه بالأشياء قبل وجودها ، هو انه

(١) نفس المصدر ٢٢٢ .

لو تعلق علمه بها كذلك ، لوجب وجودها ، لأن علمه سبحانه علة وجود الأشياء . ولما كان كل شيء عداه ممكناً ؛ فيلزم على هذا انقلاب الممكن الى واجب . وإلا لزم من عدم وجودها انقلاب علمه الى جهل ، وهو نقص ينزّه عنه الكامل المطلق .

نقاش :

والحق ، هو ما اخترناه سابقاً ودلّلنا عليه ، من ان علمه سبحانه يتعلق بالأشياء قبل وجودها ، من دون ان يلزم ما ادعاه هؤلاء من محذور ؛ وهو انقلاب الممكن واجباً . إذ اننا وان التزمنا بأن الأشياء تصبح واجبة لتعلق علمه سبحانه بها قبل وجودها ، إلا أنها بهذا لا تخرج عن الامكان الذاتي ـ لأن معنى وجوبها حينئذ ، هو وجوبها بالغير ، اي وجوبها بوجود علتها وهو علمه سبحانه ـ وكل ممكن بعد وجود علته ، يصبح واجباً بتلك العلة . لا انها تصبح ـ كما توهم هؤلاء ـ واجبة بالذات[1] .

ثانياً ـ وحدة الذات والصفات

لقد سبق منا القول بأن ، المتكلمين قسموا صفات الله إلى قسمين ، صفات ذات ، وصفات أفعال . وحيث ان صفات الأفعال ـ وقد يعبّر عنها بالصفات الإضافية ـ هي تلك التي لا تتصف الذات إلا بها من خلال الأفعال الصادرة عنها ، فهي إذن على هذا حادثة ، لأنها تابعة لما تتعلق به

---

(١) راجع في هذا الدليل وجوابه شرح التجريد للعلامة الحلي ٢٢٣ .

من الأفعال الحادثة ، وعليه ، يستحيل ان تتحد مع الذات الإلهية ، لاستحالة اتحاد الحادث بالقديم ، والممكن بالواجب[1] .

وبهذا يتضح انها ليست مورداً للخلاف المعروف بين المتكلمين ، في ان صفاته تعالى عين ذاته او انها غيرها وزائدة عليها ؟ بل الكل متفقون ، على انها غير الذات . ولا يضر ذلك في وحدانيته سبحانه ، ولا في واحديته . يقول صدر المتألهين « ولا يخل بوحدانيته ، كونها ـ أي الصفات الإضافية او صفات الافعال ـ زائدة عليه ، فإن الواجب تعالى ليس علوّه ومجده بهذه الصفات وإنما علوّه بذاته التي تنشأ عنها هذه الصفات »[2] .

كما ان الصفات السلبية ، حيث انها ترجع في حقيقتها الى الصفات الثبوتية ، فلا داعي للبحث فيها من هذه الناحية .

وعلى ضوء ما ذكرنا يتضح ، ان النزاع بين المتكلمين في عينية الذات والصفات ، واتحادها معها او زيادة الصفات على الذات ، منحصر في خصوص صفات الذات الثبوتية دون الصفات السلبية او صفات الافعال .

معنى وحدة الذات والصفات :

ومعنى وحدة الذات والصفات ، هو اننا لو اخذنا الصفات الذاتية ، كالعلم والقدرة والحياة ، فاننا لن نجد شيئين ، ذاتاً وعلماً ، أو ذاتاً وقدرة . او ذاتاً وحياة . وبالتالي ، لن نجد شيئين ، ذاتاً وصفة مغايرة لها زائدة عليها . ولعل عبارة الفارابي تصوّر هذا المعنى أدقّ تصوير حيث يقول « وجود كله . وجوب كله . علم كله . قدرة كله . حياة كله . وليس شيء منه علماً ، وشيء منه قدرة ، وشيء منه حياة » .

---

(١) راجع الملل والنحل للشهرستاني ١ / ٣٦ وما بعدها .

(٢) المبدأ والمعاد لصدر الدين الشيرازي .

أ ـ الإمامية ورأيهم في المسألة :

وقد ذهب الامامية قاطبة[1] ، الى القول بعينية الذات والصفات .

كما ذهب الى نفس القول بعض المعتزلة .

ب ـ رأي بقية متكلمي المسلمين :

وأما بقية متكلمي المسلمين ، فقد ذهبوا الى خلاف هذا الرأي على أقوال منها :

قول ذهب اليه الأشعري وأتباعه وبقية أهل الحديث[2] ، هو ان صفاته تعالى مغايرة لذاته وزائدة عليها . فهو عند هؤلاء عالم بعلم مغاير لذاته ، قادر بقدرة مغايرة لذاته ؛ وقس على ذلك بقية الصفات .

وقول ذهب اليه بعض شيوخ المعتزلة ، هو ان صفاته تعالى مغايرة لذاته أطلقوا عليها انها أحوال ، فكون الله عالماً عند هؤلاء حال هي صفة وراء كونه ذاتاً ، وينسب هذا القول الى أبي هاشم عبد السلام بن أبي محمد بن عبد الوهاب الجبائي[3] . وقد ذهب هذا الى ان هذه الأحوال صفات لا يقول فيها انها موجودة ولا معدومة ولا انها قديمة ولا محدثة ولا معلومة ولا مجهولة[4] .

---

(١) راجع شرح تجريد الاعتقاد للعلامة الحلي ٢٢٩ وكتاب « المبدأ والمعاد » لصدر المتألهين . وكشف الحق ونهج الصدق للعلامة الحلي .

(٢) الملل والنحل للشهرستاني ١ / ٩٤ ـ ٩٥ كما يراجع الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد الفيلسوف ١٦٥ وما بعدها .

(٣) نفس المصدر ٨٢ .

(٤) الفرق بين الفرق للبغدادي ١١٧ .

ج ـ اختيار واستدلال :

ونحن نختار ما عليه الإمامية وبعض المعتزلة ، من القول بأن صفاته تعالى عين ذاته ، متحدة معها مستدلين بحكم العقل ، وبما ورد من النقل .

الاستدلال بالعقل :

ويمكن الاستدلال بالعقل على ما اخترناه من جهات :

الأولى : ان هذه الصفات ، لو كانت زائدة على الذات ، فهي إما قديمة او حادثة ، وكلا الأمرين يستلزم محذوراً . وذلك لأنها لو كانت قديمة لكان معنى ذلك تعدد القدماء بتعدد الصفات . وتعدد القدماء مستحيل ، إذ لا قديم إلا الله . وهي لو كانت حادثة للزم قيام الحادث بالقديم ، والقديم يستحيل ان يكون محلا للحوادث . إضافة الى ان الذات تحتاج في إثبات هذه الصفات لها الى علة ، والحاجة فقر ينزّه عنه الغني المطلق .

الثانية : « انها لو كانت زائدة على ذاته يلزم من ذلك ان يكون كماله بأمر زائد عليه ، فيلزم كونه ناقصاً بحسب ذاته ، كاملا بغير ذاته »[1] .

الثالثة : « انها لو لم تكن كذلك يلزم التكثر في ذاته تعالى ، لأجل كثرة صفاته الموجبة لكثرة المقتضي . مع انه احديّ الذات بسيط الحقيقة »[2] .

---

(١) المبدأ والمعاد لصدر المتألهين الشيرازي .

(٢) المبدأ والمعاد لصدر المتألهين الشيرازي .

الاستدلال بالنقل :

وأما النقل ، فيمكن الاستدلال منه بـروايات كثيـرة ، وردت عن أئمة أهل البيت عليهم السلام .

منها : ما رواه الكليني[1] عن علي بن إبـراهيم ، عن محمد بن خـالـد ، عن صفـوان بن يحيى ، عن ابن مسكـان ، عن ابي بصـير قـال : سمعت أبـا عبد الله الصـادق عليه السـلام يقـول : « لم يـزل الله عـز وجـل ربنـا والعلم ذاتـه ولا معلوم ، والسمـع ذاتـه ولا مسمـوع . والقدرة ذاتـه ولا مقدور . فلما احـدث الأشيـاء وكـان المعلوم (اي وجـد) وقع العلم منـه عـلى المعلوم ، والسمـع عـلى المسموع ، والقدرة على المقدور » .

ومنها : ما رواه الكليني أيضاً[2] بسنـد عن الإمام الصـادق عليه السـلام أنه قال عنـدما سئـل عن كون الله سبحـانه سميعـاً بصيراً « وهـو سميع بغير جارحة ، وبصـير بغير آلـة . بل يسمـع بنفسه ويبصـر بنفسـه . وليس قـولي : انـه سميـع بنفسـه ، انـه شيء والنفس شيء آخـر ، ولكني أردت عبـارة عن نفسي إذ كـنت مـسؤ ولا وإفهـاماً لـك إذ كنت سائـلا ، فأقـول : يسمع بكله ، لا ان كله لـه بعض ، لأن الكـل لنـا لـه بعض ، ولكن اردت إفهـامـك والتعبـير عن نفسي ، وليس مـرجعي في ذلـك إلا أنـه السميـع البصير العالم الخبير ، بلا اختلاف ذات ولا اختلاف معنى »

الى غير ذلك من الروايات .

---

(١) الكافي ١ / ١٠٧ .
(٢)
(٤) نفس المصدر ١٠٩ .

د ـ عودة الى استدلال القائلين بالتغاير بين ذاته وصفاته :

وقد استدل الأشاعرة ومن ذهب مذهبهم ، في ان صفاته سبحانه مغايرة لذاته ، زائدة عليها بعدة أدلة[1] نقتصر على ذكر اثنين منها مراعاة للاختصار مع بيان بطلانهما .

الأول : اننا لو قلنا بأن صفات الله هي عين ذاته ، بمعنى اننا أثبتنا ذاتاً هي بعينها صفة أو أثبتنا صفة هي بعينها ذات ، لما صح عندئذ ، حمل اية صفة من الصفات على الذات ، لأنه يشترط في صحة حمل شيء على شيء ان يكون هنالك نوع تغاير بينهما ، وإلا لكان من قبل حمل الشيء على نفسه . وهو باطل .

نقاش وتفنيد :

والواقع ، اننا وإن كنا نؤمن ، لصحة الحمل في اية قضية حملية ، بوجوب وجود تغاير بين موضوعها ومحمولها . إلا انه يكفي في صحة الحمل ، ان يكون هذا التغاير اعتبارياً بحسب المفهوم ، بمعنى ان مفهوم الموضوع ، مغاير مع مفهوم المحمول ، مع كون كل من الموضوع والمحمول متحداً مع الآخر وجوداً .

وفي مقامنا ، التغاير المفهومي بين ذات الله وصفاته موجود . بمعنى ان مفهوم الذات المقدسة ، مغاير تماماً مع مفهوم أية صفة من الصفات ، ويكفي هذا في صحة حمل صفات الذات عليها ، من دون حاجة الى الالتزام بما التزم به القائلون بالتغاير بحسب الوجود ، بين الذات

---

(١) راجع الأدلة مع أجوبتها المواقف للإيجي ٨ / ٤٧ وما بعدها .

والصفات ، ليصحّحوا حمل هذه على تلك .

ولعل ابن رشد الفيلسوف ، يشير الى ما ذكرناه حيث يقول « اما الأشياء التي هي صورة في غير هيولى ، فان الوصف والموصوف يرجعان فيها الى معنى واحد بالوجود ، وهما بالاعتبار اثنان ، أعني وصفاً وموصوفاً . وذلك ان هذه الذات ، إذا اخذت من حيث هي موضوعة ، ووصفت بوصف من الأوصاف كان الوصف فيها والموصوف واحداً في الحمل ، اثنان بالمعنى الذي به يباين المحمول الموضوع »[1] .

الثاني : قياس الله سبحانه على الإنسان ، ونحن إذا لاحظنا الإنسان نجد ان صدق صفة القادر على الإنسان إنما كان بتوسط قدرته ، وصدق صفة العالم عليه إنما كان بتوسط علمه ، هكذا فليكن الأمر في الله أيضاً كذلك . فيتم ما قاله هؤلاء ، من أن الله قادر بقدرة ، عالم بعلم وهكذا .

نقاش وتفنيد :

والواقع ، ان هذا الدليل ، واضح الفساد ، لأنه يقوم على القياس ، من دون ان يكون أي جامع بين المقيس الذي هو الله سبحانه ، والمقيس عليه الذي هو الإنسان . وكيف يمكن ان نقيس الواجب على الممكن ، والقديم على الحادث ؟ مع ان الواجب سبحانه لا يشبه شيئاً من مخلوقاته ، كما لا يشبهه منها شيء ؟ وإذا لم يكن اي تشابه وأدنى ملابسة بين المقيس والمقيس عليه ، يكون القياس حتى عند القائلين به فاسداً .

أبو هاشم المعتزلي والقول بأن صفات الله احوال :

وما ذهب إليه أبو هاشم ، من إثبات الأحوال له سبحانه ، وان هذه

---

(١) تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد ٣ / ١٦٢١ .

الأحـوال لا موجـودة ولا معدومـة ، فواضـح البطلان ، لأن « العقـل قـاض بأنه لا واسطة بين الـوجود والعـدم وان الثبوت هـو الوجـود ومرادف لـه وان العدم والنفي مترادفان »[1] .

النتيجة :

يتضـح من كل مـا تقدم في هـذا الفصل ، ان الله سبحـانـه واحـد لا شريك له ، بسيط لا تركيب فيه ، وانه لا مغايرة بين ذاته وصفاته ، بـل انها عين ذاته ، متحدة معها . كما ذهب إليه الإمامية وبعض المعتزلة .

---

(١) شرح التجريد للعلامة الحلي ١٦ .

الفصل الرابع

العدل

تمهيد :

معنى العدل

أ ـ العدل في اللغة :

العَدل : احد مصادر عَدَل يَعْدل .

والمصادر الأخرى لهذا الفعل : العدالة ـ العُدولة ـ المعدلة .

وقد فرّق اللغويون ، بين العِدل بالكسر ، والعَدل بالفتح . فأطلقوا الأول على ما يدرك بالحواس . والمراد به نصف الحمل . بينما أطلقوا الثاني ، على ما يدرك بالبصيرة .

وعرّفوا هذا الأخير بأنّه « ما قام في النفوس انه مستقيم »[1] .

ب ـ العدل في القرآن الكريم :

ثم إنه قد يطلق ويراد به المماثلة . ومنه قوله تعالى : ﴿ ثُمَّ الَّذينَ كَفَروا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلون ﴾[2] .

وقوله تعالى : ﴿ أَوْ عَدْلُ ذلِكَ صياماً ﴾[3] .

---

(١) لسان العرب .

(٢) الأنعام / ١٥٠ .

(٣) المائدة / ٩٥ .

وقد يطلق ويراد به الفدية ، ومنه قوله تعالى : ﴿ ولا يُؤْخَذُ مِنها عَدْلٌ ﴾[1] .

وقوله تعالى : ﴿ وإنْ تَعْدِلْ كُلَّ عَدْلٍ لا يُؤْخَذْ مِنْها ﴾[2] .

وقد يطلق ويراد به معنى ضد الظلم والجور . ومنه قوله تعالى : ﴿ولْيَكْتُبْ بَيْنَكُم كاتِبٌ بالْعَدْلِ ﴾[3] .

وقوله تعالى : ﴿ وأُمِرْتُ لأعْدِلَ بَيْنَكُمْ ﴾[4] .

وقوله تعالى : ﴿ اعْدِلُوا هُوَ أقْرَبُ لِلتَّقْوى ﴾[5] .

ج ـ العدل بمعناه المبحوث :

والعَدل ، بهذا المعنى الأخير ، هو المقصود بالبحث هنا .

وحيث إن العدل بهذا المعنى (ضد الظلم والجور) قد بحث من قِبَل كل من الفلاسفة والمتكلمين ، اقتضتنا المنهجية والموضوعية ان نبحثه في مورديه بشكل موجز :

الأول : العدل في الفلسفة الأخلاقية .

الثاني : العدل في الميتافيزيقا .

---

(١) البقرة / ١٢٣ .
(٢) الأنعام / ٧٠ .
(٣) البقرة / ٢٨٢ .
(٤) الشورى / ١٥ .
(٥) المائدة / ٨ .

المبحث الاول

العدل في الفلسفة الاخلاقية

أ ـ العدل رأس الفضائل :

هناك ارتباط وثيق ، بين الحديث عن الفضيلة في علم الأخلاق ، وبين الحديث عن العدل .

ذلك ان الفضيلة بشكل عام . قد تطلق على أي فعل من الأفعال الإنسانية يكون قد تحقق على نحو تام وكامل . بقطع النظر عن ارتباط ذلك الفعل بالأخلاق وعدمه .

ولكننا لو نظرنا الى الفضيلة من وجهة النظر الأخلاقية البحتة ، لوجدنا انها تشكّل الموضوع الأساس لعلم الأخلاق .

فالفضائل الأخلاقية التي تتحكم في الانفعالات البشرية وتضبط الأفعال الإنسانية ، هي ما تدور حولها تقريباً كل بحوث هذا العلم .

ولا إشكال في أن من جملتها : العدل او العدالة .

بل يمكن القول ، بأن العدالة هي رأس الفضائل في أي مذهب من المذاهب الأخلاقية المعروفة .

فأفلاطون ، يعتبرها ام تلك الفضائل على الإطلاق كما يذكر ذلك في

محاوراته[1] . لأنها لا توجد في شخص إلا إذا حاز عدداً كبيراً من الفضائل وفي مقدمتها ، العفة والحكمة والشجاعة .

وإلى قريب من هذا المعنى ، يذهب بعض الفلاسفة المحدثين كبِرجسون[2] حيث يقول « الأفكار الأخلاقية كلها متداخلة ، ولكن فكرة العدالة أصلها ، لأنها تشمل سائر الأفكار الأخرى . إنها في كل الأزمنة تشير في الذهن على أفكار المساواة » .

وأرسطو ، يرى ان العدالة هي الفضيلة التامة ولكن ، لماذا يعتبر ارسطو ، العدالة فضيلة تامة . . . ؟ الذي يبدو ، ان أرسطو ، يفرّق بين التصرفات .

فهناك تصرفات يصح ان تجعل من صاحبها إنساناً فاضلا ، دون ان تؤهّله لأن يكون عادلا .

فما أهّل من التصرفات صاحبه لأن يكون عادلا في حق نفسه ، دون ان يكون عادلاً في حق غيره من الناس ، صح ان يقال عنه بأنه حاز فضيلة من الفضائل ولكن بقول مطلق .

أما إذا كان ذلك التصرف ، مما يتجاوز مصلحة صاحبه الى رعاية مصالح الغير وشؤونهم . فيصح ان يقال عن صاحبه إنه إنسان عادل ، لأنه يكون قد حقّق الفضيلة التامة في نفسه .

فالعدالة على رأي أرسطو ، إشراق يتجاوز الإنسان الى غيره من بني البشر ولا يجوز ان يكون مقتصراً على مصلحة فردية أو بعدٍ شخصي .

ومن هنا ، يمكن القول بأن العدل ـ في المفهوم الأرسطي ـ يجب ان يكون أعظم صفة يتصف بها الفعل الإلهي ، نظراً الى ان أفعاله كلها ـ إنْ

---

(١) انظر « فيدون »

(٢) منبعا الأخلاق والدين / ٧٥ .

تكويناً أو تشريعاً ـ إنما يقصد منها خير هـذا الإنسان ، من دون ان يكـون لها أي مردود مصلحي او نفعي على تلك الذات المقدسة .

ب ـ العدالة في الفلسفة الأخلاقية : تعريف وتحديد :

والـذي يبدو ، ان بعض الفـلاسفة كـأفلاطـون ، يأخـذون في مفهـوم العدالة التساوي في العلاقات بين الناس

تساو هو صورة مصغرة للتساوي المطلق في عالم المثل .

وقـد يعرّف افـلاطون العـدالة بـأنها نـظام في النفس يكفـل لهـا جمـالا وانسجاماً .

بينما نرى بعضاً آخر من الفلاسفة كأرسطو ، يـذهب الى اخذ التمـاثل والتناسب في مفهوم العدالة . . .

ومن الـواضح ، انـه يمكننا إرجـاع هـذه التي نـادى بهـا أرسـطو ، الى تلك التي نـادى بها أفـلاطـون ، لأن المماثلة والمنـاسبـة همـا وجـه من وجـوه التساوي والتعادل . . .

المبحث الثاني

العدل الالهي والمتكلمون المسلمون

تمهيد :

لقد أوْلى المتكلمون المسلمون ، صفة العدل أهمية كبرى ، حتى رأينا بعض أهم مدارسهم ، تجعل العدل من الأصول الاعتقادية التي تأتي بعد التوحيد مباشرة. بل ربما قدّمتها على التوحيد نفسه .

والسر في ذلك ـ كما يبدو لي ـ هو ان التوحيد ، وإن كان من أعظم الأصول التي يجب على الإنسان ان يعتقد بها ، إلا انه لما كان صفة من صفات الذات الإلهية المقدسة ، لم يكن له ذلك الارتباط الذي للعدل بالإنسان .

في حين ، ان العدل ، لما كان صفة للفعل الإلهي . ولما كان موضوع الفعل الإلهي هو الكون بما فيه الإنسان ، اكتسبت صفة العدل تلك الأهمية ، من حيث ارتباطها بهذا الإنسان من جهة ما يراد به أوْلَهُ من قِبَلِ الله سبحانه .

وما يُراد به أوْلَهُ من قبَل الله يجب ان يُظَلّلَهُ العدل من جانبه سبحانه .

أ ـ العدل عند الأشاعرة :

لقد ذهب الأشاعرة ، الى ان من أبرز الصفات الإلهية القدرة والعلم والمشيئة .

والعدل ، عندهم ، هو موافقة الفعل الإلهي لعلمه سبحانه وقدرته ومشيئته . ولذلك لا يمكن ان يعتبر العدل ـ من وجهة نظر هؤلاء ـ ابرز الصفات الإلهية لأنه تابع للقدرة والمشيئة الإلهيتين . وإعمال لهما .

ثمرة هذا القول

ويترتب على نظرة الأشاعرة هذه الى العدل ، أنهم يفلسفون العدل الإلهي على انه صفة من صفات الفعل الإلهي الصادر عن الوجود المطلق ، والذات الإلهية المطلقة . والمقتصر على ذلك الوجود وتلك الذات ، من دون نظر الى تعلقه بإنسان بخصوصه .

وبهذا ، يكون موقف الأشاعرة من العدل موقفاً حتّمه منحاهم النقلي الجامد ، البعيد عن الاستنباطات العقلية .

ب ـ العدل عند غير الأشاعرة :

وأما غير الأشاعرة من متكلّمي الإسلام ، فنراهم يصحّحون توصيف الفعل بالعدل ، كما يصح عندهم توصيف الفاعل به .

وإذا وصف الفاعل به « فعلى طريق المبالغة كقولهم للصائم صوم ، وللراضي رضا ، وللمنوّر نور ، الى غير ذلك . ونحن إذا وصفنا القديم

تعالى بأنه عدل ، فالمراد انه لا يفعل القبيح ولا يختاره »[1] .

واما العدل ، كوصف للفعل الإنساني فهو « توفير حق الغير واستيفاء الحق منه »[2] .

وأما العدل كوصف للفعل الإلهي عند هؤلاء فهو كما يذكر الشهرستاني[3] :

« ما يقتضيه العقل من الحكمة ومن إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة » .

ويتضح لمن دقّق في هذا التعريف للعدل ، المنحى الأخلاقي عند هذا الفريق من المتكلمين المسلمين ، في نظرته الى العدل الإلهي ، المنبثق عن النزعة العقلية .

ويتضح ايضاً ، الفرق ، بين هذا المنحى مع ما فيه من تحرك وإيجابية يسودان الفعل الإلهي في تعلقه بالإنسان كمخلوق وكمكلف ، وبين موقف الأشاعرة ، عندما جعلوه ـ نظرياً ـ ساكناً مقتصراً على الذات الإلهية ، ومقطوع الجذور من دون نظر الى تعلقه بمثل هذا الإنسان . . . !!

وجهة نظر

ولكن هذا الاختلاف بين الأشاعرة وغيرهم من متكلمي الإسلام ، حول كون العدل أصلاً من الأصول الاعتقادية القائمة برأسها ، المنبثقة عن

---

(١) و (٢) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار / ٣٠١ .

(٣) الملل والنحل ـ ١ / ٥٢ .

النزعة العقلية الى ما تقتضيه الحكمة ، وبين كونه متفرعاً ومتكئاً على أصل آخر من الأصول المتفق على وجوب توفرها في واجب الوجود لذاته ، كالعلم والقدرة والمشيئة ،.

أقول : هذا الاختلاف لا يؤثر بحال ، في إجماعهم على ضرورة اتصاف الله سبحانه بهذه الصفة ، التي هي العدل .

ج ـ اهم الأدلة العقلية على عدل الله :

تمهيد :

الله واجب الوجود لذاته ، وهو العالم المطلق ، والغني المطلق .

لماذا ؟

لأنه لو جاز عليه الجهل بوجه من الوجوه لجاز عليه النقص .

ولو جازت عليه الحاجة بوجه من الوجوه لجاز عليه النقص أيضاً .

ولو جاز عليه النقص لجازت عليه الزيادة ، بحكم التقابل . وذلك كله مستحيل في حقه تعالى .

لأن النقص والزيادة ، لا يعرضان إلا للأجسام . والله سبحانه ـ كما سبق وبرهنّا عليه في محلّه ـ تستحيل عليه الجسمية ، فيستحيل عليه الجهل ، كما تستحيل عليه الحاجة .

فلا بد إذن ، من ان يكون غنياً عالماً .

الدليل الأول

إن مقتضى كونه سبحانه عالماً مطلقاً ، كما ذكرنا في التمهيد ، انه

يعلم قبح القبيح .

ومقتضى كونه الغني المطلق ـ كما ذكرنا في التمهيد أيضاً ـ انه مستغن عن فعل القبيح ، بل يستحيل صدوره عنه ، إذ لا داعي له الى فعله .

ولا إشكال في ان العقل يحكم مستقلاً ، بكون الظلم ـ الذي هو ضد العدل ـ قبيحاً :

وإذن ، يستحيل على الله سبحانه ان يختاره .

لأنه إن فعله . . .

فإما لجهله بقبحه ، وهو مناف لفرض كونه العالم المطلق .

وإما لحاجته الى فعله ، وهو مناف لكونه الغني المطلق .

ويمكن ان نمثّل بالإنسان ، « لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهداً وغائباً .

فالإنسان ، يرى ضرورة انه « إذا كان عالماً بقبح القبيح ، مستغنياً عنه ، عالماً باستغنائه عنه ، فإنه لا يختار القبيح البتة . وإنما لا يختاره لعلمه بقبحه . ويغناه عنه . . . يُبين ما ذكرناه ويوضّحه ، ان احدنا لو خُيّر بين الصدق والكذب ، وكان النفع في أحدهما كالنفع في الآخر ، وقيل له : إن كذبت أعطيناك درهماً ، وإن صدقت أعطيناك درهماً ، وهو عالم بقبح الكذب ، مستغنٍ عنه ، عالم باستغنائه عنه ، فإنه قط لا يختار الكذب على الصدق . . . » .

وإذا كان هذا في حق الإنسان المحدود ثابتاً ، فهو في حق خالق الإنسان المطلق أولى بالثبوت . . .

الدليل الثاني

إن القدرة ، من أهم الصفات التي يتصف بها واجب الوجود . . .

ولا إشكال في ان إعمال هذه القدرة ، يقتضي ان يكون سبحانه قادراً على جميع انواع المقدورات . « ومن كل نوع على ما لا يتناهى ، وهذا يوجب ان يكون في مقدوره من الحَسَن ما يستغني به عن القبيح . . . » .

ولا إشكال ـ أيضاً ـ في ان مَن كان قادراً على ان يستغني بالحَسَن ، لا يختار القبيح أبداً .

ويمكن ان نمثل لذلك بالإنسان ، ولا ضير في هذا التمثيل ، كما نبّهتنا سابقاً (لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهداً او غائباً) فإن من الواضح ان (من استغنى بماء الفرات عن اغتصاب شربةٍ من ماء الغير ، بأن يكون على الشاطىء ، فإنه قط لا يغصب تلك الشُربة من غيره ، ولا وجه له إلا استغناؤه بالحَسَن عن القبيح) . الذي هو الغصب .

الدليل الثالث

إننا ـ وكلامنا مع الإلهيين ـ لو جوّزنا الظلم على الله ، وهو قبيح عقلا ، لوجب ان يصدر عنه جميع أنواع القبائح ، لأنه لا تخصيص في نظر العقل بالنسبة لحكم الأمثال . وعليه ، وجب أن يصدر عنه الكذب ، وحينئذ لا يمكن الاطمئنان الى شيء مما يصدر عنه ، من وَعدِه المطيعين بالثواب ، ووعيده للعاصين بالعقاب ، ويجوز حينئذ ان يعذّب المطيعين ويثيب المجرمين . بل لا يمكن الاطمئنان الى شيء مما ورد في كتابه وجرى على لسان رسوله . وفي هذا ما فيه من وجود معذّر لعدم عبادته من قبل الإنسان . . .

بعد هذا كله ، يتضح انه لا بد من الالتزام بحكم العقل بعدل الله سبحانه ، وعدم تجويز اي ظلم عليه تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً .

المبحث الثالث

مسألة الآلام

تمهيد :

يتطلع الإنسان حواليه ، فيجد آلاماً وأحزاناً ، ويجد امراضاً وأسقاماً . ويجد محناً وبلايا ، تكتنف هذا المخلوق على هذه الأرض .

شرور لا عدّ لها .

ثم يرجع الإنسان الى نفسه ، ليصطدم في أعماقه ، خضوعاً لمبدأ العليّة ، القائل : بأن لكل مسبب سبباً ، ولكل معلول علة . وان علة العلل ، وسبب الأسباب هو الله سبحانه .

ولكن ، هل يمكن ان تصدر هذه الشرور والآلام عن الله ، وهو الحكيم العادل . . . !؟

وعلى فرض انها صادرة عنه ، فكيف يمكن التوفيق بين الإيمان بعدله وبين الإيمان بهذا الصدور . . . ؟

أ ـ مشكلة الآلام وشموليتها :

والواقع ، ان هذه المشكلة ، لم تشغل بال مفكري الأديان فقط ،

وإنما شغلت معهم الفلاسفة الاخلاقيين منذ اقدم العصور .

فالزرادشتية ، لم تستطع تصوّر ان هذه الشرور يمكن ان تصدر عن الإله الحكيم . ولذا اضطر مفكروها الى الالتزام بالإثنينية ، فجعلوا للشر إلهاً خاصاً ، أطلقوا عليه لفظ « أهرِمَنْ » الذي سوف تكون نهايته ـ في نظرهم ـ محتومة ، والقضاء عليه مبرماً بعد صراع مرير مع إله الخير .

والمسيحية ، حمّلت الإنسان تبعة هذه الشرور ، باعتبار ارتكابه متمثلاً في أبيه آدم الخطيئة الاولى ، حيث ورثها بنوه عنه ، وورثوا معها تبعاتها .

ومن الفلاسفة مَن اعتبر الشر اعتباراً إنسانياً محضاً أضفاه تصوره الضيق المحدود ، وحاول ان يُخضع احداث الكون الكبرى لمثل هذا التصور والتقييم الضيقين .

وانطلاقاً من ذلك نرى « اسبينوزا »[1] ، يرفض فكرة الشر ، كما يرفض فكرة الخير أيضاً . فإن للكون نواميس يجري على وُفقها ، وقوانين تحكمه ، ومن غير المنطقي ان تكون تلك النواميس وهذه القوانين ، مطابقة تماماً لمشتهيات الإنسان ورغباته ، وإلا فليتمرّد على هذه وتلك إن استطاع .

ب ـ الآلام بنظر المسلمين :

وكما واجهَ حكماء الزرادشتية ، والمسيحية ، والفلاسفة المحدثون مشكلة الشرور والآلام ، واجهها أيضاً فلاسفة الإسلام ومتكلموه على آراء يمكن ان يكون أهمها ثلاثة .

---

(١) اسبينوزا لفؤاد زكريا ص / ٥٨٥ .

الرأي الأول

يرى ابن سينا ، ان الشرور على قسمين :

شر مطلق ، وهو مما لا وجود له البتة .

وشر جزئي .

وهذه الشرور الجزئية ، هي التي يمكن ان تدخل في القضاء الإلهي ، دخولاً عَرَضياً لا ذاتياً .

بمعنى ان ناموس الخير الكلي ، لا يعقل ان يستقيم الا إذا رافقه في بعض جوانبه وحالاته ، شر جزئي .

ولا يعقل في ضوء المنطق والعقل السليم ، ان ترفع اليد عن تحصيل الخير الكلي ، للتخلص من الشر الجزئي العارض لهذا الخير . وذلك (كالنار ، فإن الكون إنما يتم بأمر يكون فيه نار ، ولن يتصور حصولها إلا على وجه تحرق وتسخّن . ولم يكن بدّ من المصادمات الحادثة ، ان تصادف ثوب فقير ناسك فيحترق . والأمر الدائم والأكثر حصول الخير من النار . . .)[1] .

واما بالنسبة الى بعض الشرور ، كالخلق المشوّه ، والأمراض ، وغيرها ، يذهب ابن سينا الى القول بأنها ليست راجعة الى حرمان الفاعل ، الذي هو الله ، من العضو الناقص ، او الصحة ، او غيرها . بل إلى عدم استعداد في المنفعل .

وبتعبير آخر ، ليست هذه الأمور ، لجهة عائدة الى الفاعل ، بل لقصور في المحل والقابل .

---

(١) الإشارات والتنبيهات ٢ / ٧٨ وما بعدها .

وقد ارتأى هذا الرأي الفيلسوف ليبتنز .

مناقشة

ولكن هـذا الرأي كـما هو واضـح ، لا يمكن ان يُرضي العقـل ، لأنـه يستلزم نسبـة العجز الى الله ، إذ ألا يمكن لله سبحـانه ان يجلب الخـير الكـلي للإنسان من دون لزوم شر جزئي عنه . . . ؟!

وأما بالنسبة للأمـراض والأسقام ، كيف يمكن للعقـل ان يقبل الـرأي القائل ، بأن هذه الأمور إنما هي لازمة لعدم قـابلية في المحـل المنفعل ، دون حرمان من الفاعل الذي هو الله تعالى . . . ؟!

الرأي الثاني

وقـد ذهب البعض الى وضع تفسـير لهـذه الشـرور فقـالـوا : بـأن مَن تصيبه ، إنما تصيبه لأنه مستحق لها بفعل المعـاصي التي تصدر عنـه ، ولذا ، لا يكون في إيرادها عليه أدنى شبهة للظلم ، بل هي العدل بعينه .

مناقشة

والـذي يفنّد هـذا الرأي ، هـو اننـا لـو سلّمنـا ان هـذه الآلام ، إنمـا يحسن ان تحـل بالكبـار والمكلفين ، بـاعتبار تعقـل صـدور المعـاصي عنهم ، فتكـون عقـاباً لهم عليهـا . فـما بـالنـا نـرى هـذه الآلام تصيب الحيـوانـات والأطفـال ، ممن لا يتعقّـل فيهم التكليف ، فـلا يتصـور بـالتـالي ، صـدور عصيان منهم .

الرأي الثالث

وهو لأهل الحديث .

وحاصل هذا الرأي ، ان هذه الشرور ، وإن كانت صادرة عن الله سبحانه ، إلا انها كلها تتصف بالحُسْن ، باعتبار صدورها عنه تعالى ، بعكس ما إذا صدرت عن الإنسان ، فإنها تكون قبيحة ، إذ ان الحسن - عند هؤلاء ما حسّنه الشارع ، والقبيح ما قبّحه . . . ؟!

مناقشة

وهذا الرأي ، يقوم على أساس إنكار إدراك العقل للحُسن والقبح الذاتيين في الأشياء . وهو ما ذهب إليه الأشاعرة .

ولكن الصحيح ، ان هناك اموراً يدرك العقل حسنها الذاتي ، او قبحها كذلك .

فالعقل مثلاً ، يدرك ان الظلم قبيح بذاته مع قطع النظر عن تقبيح الشارع له .

وكذا يدرك ان العدل حَسَن حتى ولو لم يأمر به الشارع بل بقطع النظر عن منطق الدين كليّة . ولذا نرى غير المتدينين بدين أصلاً يحكمون بقبح الظلم وحسن العدل . وما ذلك في الحقيقة ، إلّا كون الحسن والقبح العقليين من الآراء المحمودة والتأديبات الصلاحية التي هي قسم من القضايا المسماة بالمشهورات ، والتي يحكم بها العقل العملي ولا واقع لها إلا تطابق أراء العقلاء عليها[1] .

---

(١) راجع للاطلاع على رأي الأشاعرة وبيان وجوه ضعفه مناقشات هذا الموضوع كله=

وعليه ، فإذا كان العقل يحكم بحسن العدل وقبح الظلم بذاتيهما ، فلا بد وان يعمّم هذا الحكم العقلي ، من دون استثناء بحسب اختلاف الفاعلين ، إذ لا تخصيص في حكم العقل أبداً .

ج ـ الرأي المختار في المسألة :

والذي يبدو لي ، في مقام الجواب على مشكلة الآلام هذه ، وما يخطر ببالي من حل لها بإيجاز ما يلي :

إن عندنا مسلمتين اثنتين :

الأولى : إن الله عادل .

الثانية : إن أي شيء يحدث في هذا العالم ، فلا بد من الالتزام بأن الله سبحانه هو « الفاعل ما منه الوجود » له .

ومعنى الفاعل ما منه الوجود ، هو انه مفيض الوجود عليه وخالقه .

وانطلاقاً من هذه النقطة بالذات ، لا بد لنا من الالتزام بأن هذه الآلام التي تحصل في هذه الحياة ، قد صدرت بمعنى من المعاني عنه سبحانه .

ولكن ، كيف يمكن ان تصدر هذه الآلام عن الله مع فرض كونه عادلاً . . . ؟

= كتاب « اصول الفقه » للشيخ محمد رضا المظفر الجزء الثاني ص ٢١٦ وما بعدها كما لا بأس بمراجعة كتاب (المنطق) لنفس المؤلف الجزء ٣ / ١٧ وما بعدها لتطلع على المراد من العقل العملي والعقل النظري ومجال حكم كل منهما مع توضيح كاف لأقسام القضايا .

عود على بدء

هنا لا بد لنا من العودة قليلاً الى ما سقناه من تعريف للعدل ، باعتباره وصفاً للفعل الإلهي .

فالعدل كما مر ، هو « ما يقتضيه العقل من الحكمة ومن إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة . . . » .

وإذا اخذنا في مفهوم العدل عنصرَي الحكمة والمصلحة فكل فعل اشتمل على هذين العنصرين ، لا بد وان يكون عدلاً .

وعلى ضوء ذلك كله ، نطرح مسألة الآلام لنعالجها .

إنه لمن الواضح ، ان هذا المخلوق ، قد أُنيطت به مسؤولية عظمى طلب منه تحقيقها في هذا الكون ، ألا وهي خلافته لله على الأرض .

والذي نفهمه من معنى الخلافة هذه ، هو إعمار الأرض ، وإغناء لحضارة البشرية ، بكل ما يقرب الإنسان من سعادته الحقيقية ، وكماله الإنساني الراقي .

ولا إشكال أيضاً ، في ان الإنسان يحتاج في مقام تحقيقه لهذه المسؤولية ، وقيامه بأعبائها ، من ان يخضع لأسلوب من الحياة ينحفظ معه التوازن بين شقّية المادي والمعنوي .

إذ لا شك في ان هذا المخلوق ، فيما لو تُرك ورغباته وشهواته وأهواءه ، سوف ينحرف عن الطريق ، وينقلب حيواناً يظلم الضعيف ، ويستغله القوي ، ولا يقيم وزناً لأية قيمة من القيم الإنسانية .

والشيء المحسوس بالنسبة لنوع الإنسان ، انه إذا تُرك واللذات وحدها ، والنعم وحدها ، من دون صدمات او آلام ، فإنه سوف يصبح

مخلوقاً هشّاً ينهار امام أية صعوبة تعترض سبيله ، او مصيبة تلمّ به .

وكذا إذا تُرك والآلام وحدها ، والمصائب وحدها ، فإنه سوف يصبح مخلوقاً متداعي النفس ، ضيق الصدر ، يائساً من الحياة ، فيذوي ويموت .

ولذا كان من الضروري ان تأتي الحياة ، بشكل يتّسم بالمرونة من جهة والشدة من جهة اخرى .

فيه نِعَم ، ولكن مشوبة بشيء من الألم .

وبهذا يحصل التوازن في حياة الإنسان .

نِعَمٌ ، لا تخلو من آلام تكون بمنزلة المنبّهات لهذا المخلوق ليَعْتَبِر فلا يضلَّ في طغيانه ، ويعدّل مسيرته إن انحرف بها عن الخط الذي يوصله الى تحقيق المسؤولية التي القيت على عاتقه .

وهنالك كثير من الآيات القرآنية الكريمة ، تشير الى هذا المعنى الذي ذكرت .

﴿ وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الأَرْضِ وَلَكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ ﴾ .

﴿ وَلَوْ رَحِمْنَاهُمْ وَكَشَفْنَا مَا بِهِمْ مِنْ ضُرٍّ لَلَجُّوا فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾ .

﴿ وإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فَذُو دُعَاءٍ عَرِيضٍ ﴾ .

﴿ وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ نَعْمَاءَ بَعْدَ ضَرَّاءَ مَسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ عَنِّي إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ . . . ﴾ .

وعليه ، فهذه الآلام التي يواجهها الإنسان في حياته ، هي امور اقتضتها الحكمة من وجود هذا الإنسان وصوّبتها المصلحة من اجل هذا

المخلوق نفسه .

فهي ليست انتقاماً منه ، وإنما هي أسلوب تربوي يساعد الإنسان على ان يكون عنصراً إيجابياً في هذا الكون ، يعتمد عليه ، يعمل في سبيل إسعاد نفسه وإسعاد الآخرين .

وإذا كانت هذه الآلام مما اقتضته الحكمة ، واشتمل على المصلحة ، إذن فهي العدل بعينه .

اعتراضان ودفع

وهنا ، قد يثور في الذهن اعتراضان :

الأول : أليس الله قادراً على ان يجعل الناس صالحين مستقيمين ، بالإضافة إلى جعلهم في نعيم دائم مستمر من دون آلام ، فإذا قلتم بأنه غير قادر فقد نسبتم العجز اليه سبحانه .

وإذا قلتم بأنه قادر ، فلماذا يختار الآلام للناس دون سعادتهم . . . وأين هذا من العدل . . . ؟

والجواب : على هذا الاعتراض ، هو ان الله قادر على ذلك بلا ريب ، ولكنه لم يفعله ، لأن فيه إجباراً للإنسان على الطاعة والصلاح .

وفكرة الجبر هذه ، مما لا يمكن الموافقة عليه ، لأنها تستلزم إبطال فلسفة الثواب والعقاب ، وبالتالي انهيار القاعدة التي ترتكز عليها فلسفة التكليف بشكل عام .

الثاني : لو سلّمنا بأن الآلام التي تواجه الإنسان ، إنما اقتضتها الحكمة واشتملت على المصلحة بالنسبة للإنسان نفسه ـ كما

ذكرت - إلا انها انما تصح بالنسبة للمكلفين من بني البشر ، فما بالنا نجد هذه الآلام والمصائب ، تصيب الأطفال والبهائم ، لمن لا يتعقل في حقهم تكليف مطلقاً . فضلاً عن ان يتعقل في حقهم قرب من طاعة ، او بعد عن معصية .
فأين الحكمة في كل ذلك . . !؟

والجواب : على هذا الإشكال ، ان إيلام غير المكلفين ، من الأطفال والبهائم ، إنما يكون ظلماً ، فيما إذا لم يتوافر فيه امران :

الأول : الاعتبار .

ومعنى الاعتبار ، ان هناك نوعاً من الناس ، قد تصيبهم الآلام والمصائب في أنفسهم ، ومع ذلك نراهم لا يعتبرون ، ولا يتّعظون ، في حين ان إيلام أولادهم او أقربائهم من غير المكلفين ، أو إيلام البهائم التي تقع في متناول حواسهم ، هو الذي يؤثر فيهم ، فيجعلهم يتعظون ويرتدعون ، عن غيّهم وانحرافهم ، وهذا شيء يذعن له كل مَن تعقّل وتأمل .

وإذا صح هذا ، ارتفع العبث عن إيلام غير المكلفين من الأطفال والبهائم .

ولكن . . . قد يكون الفعل حكيماً ، إلا أنه مع ذلك ظلم .

فهذا الإيلام المؤدي الى حكمة الاعتبار . قد يكون ظلماً ، إذا تجرّد عن ثاني الأمرين ، اللذين ذكرت قبل قليل ، ضرورة توفرهما فيه . فما هو هذا الأمر الثاني .

الثاني : العِوَض .

وهو « النفع المستحق الخالي عن تعظيم وتبجيل »[1] .

فالله سبحانه عندما يوقع الإيلام بغير المكلفين لحكمة الاعتبار والاتعاظ من قبل المكلفين ، لا يتركهم مع ذلك الإيلام من غير عوض لاستلزام ذلك الظلم .

والعوض ، إما ان يكون جلب نفع دنيوي او اخروي ، أو دفع ضرر دنيوي او اخروي . بشرط زيادته على مفسدة الإيلام أضعافاً . « بحيث لو مُثّل العوض والألم للمؤلَم وخُيّر بين الألم مع عوضه او العافية لاختار الألم . . . »[2] .

وإذا اجتمعت في إيلام غير المكلفين حكمة الاعتبار والاتعاظ الى العوض الزائد على مفسدة الإيلام ، كان فعل هذا الإيلام حكيماً وحسناً في نفس الوقت .

حكيماً لجهة العظة والاعتبار ، وحسناً لجهة العوض .

وإذا توفرت الحكيمة والحسن والمصلحة في هذا الفعل ، كان فعلاً عادلاً . . .

---

(١) و (٢) قواعد المرام للفلسوف ميثم بن ميثم البحراني ص ١١٩

الفصل الخامس

النبوّة

المبحث الأول

معنى النبيّ

أ ـ في اللغة:

قيل: بأن معنى النبي، هو المنبىء فهو مهموز مشتق من النبأ لكنه يخفف ويدغم. واختصاصه به بلحاظ إنبائه عنه سبحانه فيما أراد إيصاله إلى البشر من أوامر ونواهي.

وقيل: بأن النبي مشتق من النبوة وهو الارتفاع والعلوّ يقال: تنبأ فلان، إذا ارتفع وعلا «والرسول موصوف بذلك لعلو شأنه وسطوع برهانه»[1].

وقيل: من النبي، وهو الطريق، بلحاظ أنه وسيلة إلى الله تعالى.

أقول: ويمكن أن يكون الوجه في اشتقاقه كل واحد من هذه الأمور، فلا إشكال، وإن كان الأول أظهر.

ب ـ في الاصطلاح:

وفي الاصطلاح، عرّف النبي بعدة تعريفات، منها ما ذكره الأشاعرة[2]:

---

(١) راجع المواقف للأيجي وشرحه للجرجاني، ٢١٨/٨ .ط أولى.

(٢) ن. م.

من أنه من قال له الله تعالى ممن اصطفاه الله من عباده: أرسلتك إلى قوم كذا، وإلى الناس جميعاً. أو بَلِّغْهُمْ عني، ونحوه من الألفاظ المفيدة لهذا المعنى، كبعثتك ونَبِّئْهُم.

ويمكن تعريفه بأنه «الإنسان المأمور من قبل السماء بإصلاح أحوال الناس في معاشهم ومعادهم، العالم بكيفية ذلك، المستغني في علومه، وأمره من السماء لا عن واسطة البشر، المقترنة دعواه للنبوة بأمور خارقة للعادة».

ومن الواضح، أن التعريف قد ورد فيه قيد: المستغني في علومه وأمره من السماء لا عن واسطة البشر، وذلك لإخراج الإمام المعصوم عند الإمامية، إذ إن الإمام وإن كان يتصف بالعلم بكيفية إصلاح أحوال الناس في معادهم ومعاشهم ومأموراً من قبل السماء بذلك. إلا أن ذلك كله إنما يتم له بواسطة لا بلا واسطة وواسطته فيه إنما هو شخص النبي (ص).

ج ـ مع الفلاسفة:

هذا، وقد ذهب بعض الفلاسفة إلى القول بأن النبي، هو من اجتمعت فيه خصائص ثلاث ميّزته عن غيره من بني البشر.

الأولى: أن يكون له اطلاع على المغيبات بواسطة النفس الناطقة.

الثانية: أن تظهر منه الأفعال الخارقة للعادة.

الثالثة: أن يرى الملائكة مصورة بصور محسوسة ويسمع كلامهم وحياً من الله تعالى إليه.

وهذا الذي ذكر عن الفلاسفة مما لا يخلو ـ كلاً أو بعضاً ـ من إشكالات وإيرادات ونقوض عند التأمل فيها، وذلك بعد التنزّل عن إيمان هؤلاء الفلاسفة بوجود حقيقي للملائكة، أو بعد إيمانهم بضرورة وجود الأنبياء بالمعنى الإلٰهي.

المبحث الثاني

البعثة بين الإمكان والاستحالة

أ ـ القول بالاستحالة:

هذا، وقد نقل عن البعض قوله باستحالة البعثة في ذاتها، وقد استدل على ما ذهب إليه ـ فيما استدل ـ[1]:

أن المبعوث لا بد أن يعلم أن القائل له: أرسلتك فبلّغ عني هو الله، ولا طريق إلى العلم به، إذ لعله من إلقاء الجن.

وأن من يلقي إليه الوحي إما أن يكون جسمانياً أو روحانياً، فإن كان الأول، وجب أن يكون مرئياً لكل من حضر حال الإلقاء، واللازم منفي، وإن كان الثاني، كان إلقاء الوحي بطريق التكليم مستحيلاً، إذ لا يتصور صدور كلام عن الروحانيات.

والجواب عن هاتين الشبهتين واضح، وهو أن المرسِل ينصب دليلاً للرسول يقطع من خلاله أن من يخاطبه هو الله سبحانه دون غيره من مخلوقاته، بل يمكنه أن يخلق في نفس المرسَل علماً ضرورياً بأنه هو سبحانه، وحيث إنه سبحانه قادر ـ في اعتقادنا ـ على كل شيء جاز أن يكون الملقي جسمانياً ولا يقدر أحد غير المرَسل على رؤيته.

---

(١) راجع المصدر السابق، ص ٢٢١ وما بعدها.

ومما استدل بـه القائلون بـاستحالـة البعثة في حـد ذاتها، أن التصـديق بالرسالة ليس أمراً بديهياً بل هو أمر كسبي يحتاج تحصيله إلى النظر وإعمال الفكر، ويختلف ذلك باختلاف الأشخاص من حيث تفاوتهم في حدّة الذكاء والقدرات الفكرية على مراتب متعددة وبناء عليه، فللمكلف الاستمهال لإعمال النظر كيما يصل إلى التصديق، وهنا، إمّا أن نقول بوجوب إمهاله أولاً. فأن قلنا بالوجوب فقد يكون له بعد الإمهال دعوى عـدم التصديق، وحينئـذٍ يلزم إفحام النبي وينتقض الغرض من البعثة وإن قلنا بعدم الإمهال بل بوجوب التصديق الفوري لزم التكليف بما لا يطاق، لأن التصديق بشيء بدون العلم المذكور مما لا يتصور وجوده، والتكليف بما لا يـطاق قبيح عقـلاً فلا يمكن صـدوره عنه سبحـانه. والجواب عن هذه الشبهة أيضاً، هو أنّا نختار أولاً، وجوب الإمهال، ولا يقع اللازم المذكور وهو دعـوى عدم التصـديق من ذي العقل الخـالي عن شوائب الأوهام، لأن العقل يحكم فيما إذا أدّعى النبي النبوة، وكان حكيماً صادقاً راجح العقل واقترنت دعواه تلك بإقامة المعجزة الخارقـة للنواميس الـطبيعية وكـانت مؤيدة لدعواه بوجوب متابعته من دون نظر ومن هذا المنطق بالذات نختار ثانياً عدم وجوب الإمهال لو استمهل ومنعه، وذلك لما فيه من تفويت ما فيه مصلحته وسعادته وإيقاعه فيما يكون فيه هلاكه وشقاوته، وما هو ـ كما يقول الإيجي في المواقف ـ إلا كمن يقول لولده: بين يديك سبُعٌ ضار أو مهلك آخر، فلا تسلك هذا الطريق، فقال (الولد) دعني أسلكه إلى أن أشاهد السبع أو المهلك!!، أليس ذلك (القول من الولد) مستقبحاً في نظر العقلاء، ولو هلك، ألم يكن ملوماً مذموماً، ومن منعه ذلك أليس منسوباً إلى فعل ما توجبه الشفقة والحنوّ؟!!.

ـ مع شبهة البراهمة[1]

هذا وقد ذهب البراهمة هؤلاء إلى القول باستحالة بعثة الأنبياء، وحاصل حجتهم على ذلك هو: «أن الرسول إما أن يأتي بما يوافق العقول، أو بما يخالفها،

---

(١) البراهمة: جمع مفرده البراهمي، نسبة إلى براهما وهو أحد آلهة الهندوس، فراجع لزيادة التفصيل عنهم وعن شبههم كتاب الملل والنحل للشهرستاني. وكتاب الأربعين للرازي.

فإن جاء بما يوافق العقول، لم يكن إليه حاجة ولا فائدة فيه، وإن جاء بما يخالف العقول وجب رد قوله»[1].

«وهذه الشبهة باطلة، وذلك أن نقول: لم لا يجوز أن يأتوا بما يوافق العقول، وتكون الفائدة فيه التأكيد لدليل العقل، أو نقول: لم لا يجوز أن يأتوا بما لا تقتضيه العقول ولا تهتدي إليه وإن لم يكن مخالفاً للعقول بمعنى أنهم لا يأتون بما يقتضي العقل نقيضه مثل كثير من الشرائع والعبادات التي لا يهتدي العقل إلى تفصيلها؟!»[2].

ب ـ وجوب البعثة وعدمه:

وقد ذهب الأشاعرة وأهل الحديث عموماً ـ كما هو ديدنهم في نفي التحسين والتقبيح العقليين والذي جرهم بالتالي إلى نفي وجوب اللطف[3] عليه سبحانه ـ إلى عدم وجوب البعثة على الله سبحانه، بل اكتفوا بإدعاء إمكانها العام «الذي يجامع الوجوب لا الإمكان الخاص الذي ينافيه»[4] محتجّين له بإثبات نبوة محمد (ص)، من جهة أن الدال على الوقوع دال على الإمكان.

وأما الإمامية والمعتزلة فقالوا بوجوب البعثة عقلاً، وقد احتج المعتزلة على ذلك: «بأن التكاليف السمعية الطاف في التكاليف العقلية، واللطف واجب فالتكليف السمعي واجب، ولا يمكن معرفته إلا من جهة النبي (ص) فيكون وجود النبي واجباً لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب... الخ»[5].

---

(١) و (٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد للعلامة الحلي. طبعة مؤسسة الأعلمي، بيروت، ص/٣٢٥.

(٣) «اللطف هو ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة وأبعد من فعل المعصية ولم يكن له حظ في التمكين ولم يبلغ حد الإلجاء...» راجع لمزيد تفصيل حول قاعدة اللطف ووجوبها عقلاً كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد للعلامة الحلي، ص/٣٠٣.

(٤) شرح المواقف للجرجاني والإيجي ٨/ ٢٣٠.

(٥) كشف المراد للعلامة الحلي، ص/٣٢٦.

هذا، وقد نقل صاحبا المواقف وشرحه تفصيلاً عن بعض المعتزلة حين التزم بوجوب البعثة فيما إذا =

ويمكننا أن نستدل على وجوب أن يبعث الله سبحانه الأنبياء والرسل إلى بني البشر في نظر العقل من وجهين:

الأول: أن هذا المخلوق، بعد أن آمن بتلك القوة القادرة والحكيمة العاقلة وراء هذا الكون، وآمن بأنها هي التي خلقته بعد أن لم يكن، وآمن بواحديتها ووحدانيتها، وآمن بأنها لم تخلق هذا الكون بما فيه الإنسان إلا لتحقيق غاية معقولة، وآمن بأن الغاية تلك هي أن يحصّل الإنسان سعادته في هذه الحياة كاملة غير منقوصة، من خلال سعيه الدائب نحو التسامي والطاعة، وانتهائه المستمر عن كل ما يؤدي به إلى الارتكاس في مهابط الغرائزية والحيوانية والمعصية والشقاء، وصولاً إلى المجتمع المستقر المطمئن والسعيد، المجتمع العابد لله في الأرض.

ولكن، كيف يمكن لهذا الإنسان المحدود في الزمان والمكان والتفكير أن يحصّل كل ذلك؟

وكيف يمكن له أن يدرك من تلقاء نفسه، ما هو مطلوب منه قِبَل ربه ومالكه، وما هو محظور عليه؟.

وأنّى له أن يعرف من تلقاء ذاته كيف يطيع وكيف يعصي؟.

وكيف يضمن لو تصرّف إلّا يتخبط فيضلّ.

ويتصرف وفق إرادته هو، وعلمه وإدراكه هو فيزلّ؟!.

ومن يضمن إلّا يحكّم أهواءه وميوله وأنانياته وغرائزه فيظلم ويعتدي وينتهز ويستغلّ؟!.

من هنا، كان لا بد في نظر العقل السليم أن يقوم هذا الرب القادر الحكيم

= علم سبحانه بأن أمة النبي يؤمنون به لو دعاهم وبعدم الوجوب بل بحسن البعثة فيما إذا علم أنهم لن يؤمنوا وذلك لإعذارهم. كما نسب أقولاً أخرى للجبائي وأبي هاشم فراجع ص/ ٢٣.

العالم المريد، وبالتالي المالك والحاكم، المتّصف بالواحدية والوحدانية، لطفاً منه، ورحمة بعباده، وتحقيقاً لغرضه من خلق هذا الكون بما فيه الإنسان، من أن يشرّع للناس ما يحققون من خلاله الهدف الإلهي، ويضمّن تشريعاته تلك ما يريده من مملوكيه وما لا يريد، ويبينّ لهم ما يقرّبهم من طاعته التي فيها سعادتهم ويبعّدهم عن معصيته التي فيها شقاوتهم، وإلا لكان عابثاً وناقضاً لغرضه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

ويمكن أن نقرّب الموضوع إلى الأذهان بمثال فنقول:

لو فرضناأن ملكاً يحكم شعباً، وقطع أي إتصال بينه وبين أفراد هذا الشعب، ولم يسنّ له دستوره الذي سوف يحكمه على ضوء موادّه وبنوده، فليس من حقه أن يعاقب عندئذ أي شخص ولا أن يثيبه، فيما لو أخطأ أو أصاب، بل للعقلاء أن يذمّوا ذلك الملك فيما لو عاقب أو أثاب من ارتكب ما لا يرتضيه أو ما يرتضيه، ولهم أن يحتجّوا عليه بأنه كان من المفروض فيه أن يبين لهم ما يريد وما لا يريد، ليعاقب من خالف ويثاب من أطاع عن حجّة وبيّنة.

وكذلك الحال لو فرض أن ذلك الملك سنّ دستوره الذي يراه ثم أقفل عليه في درج مكتبه، ولم يبلّغه بالطرق المتعارفة إلى شعبه.

وحيث أن الله سبحانه ليس جسماً، فلا يمكن أن يحويه زمان ولا مكان، كان لا بد من إيصال ما يريد من الناس إليهم عن طريق من يستطيعون التفاهم معه، ومن سنخ طبائعهم البشرية، وما ذلك إلا الرسول أو النبي.

وكل تلك المعاني، استبطنها قول الإمام أبي عبد اللّه الصادق (ع) في مقام جوابه للزنديق الذي سأله: من أين أَثْبَتَّ الأنبياء والرسل؟ قال (ع): لمّا اثْبَتْنا أن لنا خالقاً صانعاً متعالياً عنّا وعن جميع ما خلق، وكان ذلك الصانع حكيماً لا يشاهده خلقه، لا يباشرهم ولا يباشرونه، ثبت أن له سفراء في خلقه وعباده يدلّونهم على مصالحهم ومنافعهم، وهم الأنبياء والصفوة... إلخ[1].

(١) راجع أصول الكافي للشيخ الكليني، المجلد الأول، ٥٨ ـ باب الاضطرار إلى الحجة، ج ١

الثاني: لا إشكال في أن بعثه الأنبياء وإرسال الرسل في حد ذاتها حسنة، لِمَا اشتملت عليه من فوائد وخَلَت عنه من مفاسد. وقد أجمع المسلمون على ذلك.

ولا إشكال في أن ترك الحسن من الحكيم قبيح، وكذا إرادة تركه.

كما لا إشكال في أن الله سبحانه حكيم مطلق، لا يمكن أن يريد القبيح فضلاً عن أن يفعله، بالعكس فهو سبحانه لا يفعل إلاّ الحسن، وذلك لأن له تعالى داعياً «إلى الفعل الحسن، وليس له صارف عنه، وله صارف عن فعل القبيح، وليس له داعٍ إليه، مع قدرته على الفعل أو الترك لأنه الغني المطلق».

ونتيجة ذلك كله، أن البعثة تصبح واجبة في حقه تعالى لأنها أمر ممكن، «وكل ممكن إذا استند إلى قادر فإن علته إنما تتم بواسطة القدرة والداعي، فإذا وجد فقد تَمّ السبب، وإذا تَمّ السبب، يجب وجود الفعل»، وإلا لتخلّف المسبب عن سببه التام، وهو محال.

ج ـ ثبوت نبوة خاتم الأنبياء محمد (ص):

ولا بد من تقديم مقدمتين.

١ ـ أنه (ص) قد ادعى النبوة والرسالة من الله سبحانه، وهذا أمر لا شك فيه ولا شبهة تعتريه، وهو فوق التواتر، حيث بلغ درجة القطع واليقين.

٢ ـ أنه (ص) أتى بالمعجزات الكثيرة وفي مقدمتها القرآن العظيم ـ معجزته الخالدة ـ دليلاً على صدق مدّعاه، وهذا أيضاً مما بلغ درجة اليقين والقطع في الثبوت.

ومن ضم إحدى المقدمتين إلى الأخرى تثبت نبوته (ص) لأن كل من ادعى النبوة من عند الله تعالى وأظهر الله المعجز على يديه مصدّقاً له فقد ثبتت نبوتّه. وسوف يأتي الحديث على المعجزة بشكل عام ووجوه إعجاز القرآن بشكل خاص في محله إنشاء الله.

د ـ النبوة استحقاق أو تفضّل؟

وقد أجمع الإمامية ـ عدا بنو بوبخت من الإمامية ـ وكذا المعتزلة وأصحاب الحديث على أن النبوة تفضلٌ من الله سبحانه «على من اختصه بكرامته لعلمه بحميد عاقبته واجتماع الخلال الموجبة في الحكمة بنبوته في الفضل عمن سواه، فأما التعظيم على القيام بالنبوة، والتبجيل وفرض الطاعة، فذلك يستحق بعمله الذي ذكرناه. . .»[1].

أقول: ونفس الكلام يأتي في الإمامة عندنا نحن الإمامية، بل عند جمهور المعتزلة وسائر أصحاب الحديث أيضاً[2].

---

(١) و (٢).راجع أوائل المقالات للشيخ المفيد، ص/٦٩ ـ ٧١

المبحث الثالث

صفات النبي وشرط النبوة

١ ـ العصمة

يقول الشيخ المفيد رحمه الله في ملحقات أوائل المقالات[1]: العصمة ـ في أصل اللغة ـ هي ما اعتصم به الإنسان من الشيء كأنه امتنع به عن الوقوع فيما يكره، وليس هي جنساً من أجناس الفعل، ومنه قولهم: اعتصم فلان بالجبل إذا امتنع به... والعصمة من الله تعالى هي التوفيق الذي يسلم به الإنسان مما يكره إذا أتى بالطاعة... وكذلك سبيل اللطف، أن الإنسان إذا أطاع سمي توفيقاً وعصمة، وإن لم يطع لم يسمّ توفيقاً ولا عصمة... فجميع المؤمنين من الملائكة والنبيين والأئمة معصومون لأنهم متمسكون بطاعة الله تعالى... الخ.

وعرّف صاحب كتاب الياقوت من قدماء الإمامية العصمة بأنها لطف يمتنع من يختص به عن فعل المعصية ولا يمنعه على وجه القهر.

وبنفس هذا التفسير للعصمة فسرها به العلاّمة في الباب الحادي عشر، وغيره من علماء الإمامية الاثني عشرية.

ويظهر من أخذ قيد المنع أو الامتناع عن المعصية أن المراد به هو وجود مانع

(١) ص/١٥٦ ط دار الكتاب الإسلامي ـ بيروت ١٩٨٣.

عن المعصية مع وجود المقتضي في نفس المعصوم لفعلها، بما هي نفس إنسانية تقتضي نظائر ما يصدر عن غير المعصوم من المعاصي. وذلك المانع هو اللطف عند أكثر الإمامية، أو الخلق أو العدالة عند بعضهم. وليس المراد به عدم الشرط كما يظهر من تفسير الأشاعرة للعصمة ـ فيما حكي عنهم ـ حيث قالوا: هي عدم القدرة على المعصية، فإن القدرة شرط لظهور ما تقتضيه النفس الغضبية والشهوانية من المعصية. وإن كان تفسير الأشاعرة هذا للعصمة منسجماً مع مذهبهم الباطل في الجبر كما هو واضح.

وبناء على جميع ما تقدم، يمكننا تعريف العصمة بأنها صفة للإنسان ـ بلطف الله ـ يمتنع بسببها من فعل المعاصي، ولا يمتنع منه بدونها، مع بقاء قدرته على فعلها.

لأن العصمة ـ كما قيل ـ لا تزيل المحنة، أي الابتلاء المقتضي لبقاء الاختيار.

٢ ـ اشتراط العصمة في النبي وعدمه

وهل العصمة شرط في النبي بقول مطلق، أو بنحو جزئي، وما هو تَفصيل ذلك؟

أ ـ موقف غير الإمامية:

الحقيقة، أن هناك اختلافاً كبيراً بين المدارس الفكرية والاعتقادية في الإسلام حول عصمة الأنبياء، بعد إجماعهم على وجوب عصمتهم (ع) عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله، وفي جواز صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف، والأكثر على المنع منه أيضاً، «لدلالة المعجزة على صدقهم في تبليغ الأحكام، فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضاً لدلالة المعجزة وهو ممتنع. وجوّزه القاضي أبو بكر مصيراً منه إلى عدم دخوله في التصديق المقصود بالمعجزة، فإن المعجزة إنما دلت على صدقه فيما هو متذكر له عامد إليه، وأما ما كان من النسيان وفلتات

اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلالتها»[1].

وأما الكفر، فقد أجمع المسلمون على عصمة الأنبياء منه مطلقاً قبل النبوة وبعدها، اللهم إلا ما حكي عن الأزارقة من الخوارج من تجويزهم الذنب عليهم، وانسجاماً مع مذهبهم في أن كل ذنب كفر. فيؤدي الالتزام بذلك إلى الالتزام بتجويز الكفر عليهم (ع).

وقد افترى صاحبا المواقف وشرحه[2] على الشيعة هنا، فنسبوا إليهم القول بتجويز الكفر عليهم (ص) تقية، عند خوف الهلاك، مع أننا نجد علماء الأمامية ينقلون نصوصاً صريحة عن ائمتهم (ع) في أنهم لا يتّقون أحداً من الظالمين في أمور جزئية فرعية عملية كالمسح على الخفّين وشرب المسكر وأمثالها فكيف بمثل الكفر الذي هو أعظم الكبائر، والذي يمكن أن يغفر الله كل شيء إلاّه؟!. بل يذكرون في كتبهم قول رسول الله (ص) فيما تواتر عنه لعمه أبي طالب رضوان الله عليه: يا عم، والله لو وضعوا الشمس بيميني والقمر بشمالي على أن أترك هذا الأمر ما تركته أو أهلك دونه؟!! ولعل هذين المؤلفين اشتبه عليهما الحال واستغلق، حيث يجوّز الفقهاء ـ شيعة وغيرهم ـ للإنسان أن ينطق بلسانه كلمة الكفر فيما لو أكره عليها مع كون قلبه مطمئناً بالإيمان، فَوَهَما أن ذلك يشمل حتى الأنبياء (ع)، وإن كان الوهم من مثلهما في مثل هذا الأمر الواضح مستبعداً، فيكون إيرادهما لذلك بهتاناً وحقداً وتشنيعاً.

وأما فيما يتعلق ببقية الذنوب والمعاصي. فهي إما كبائر أو صغائر، هذا وقد منع صدور الأولى عنهم عمداً جميع المسلمين إلاّ الحشوية، وإن كان الأشاعرة قد ذهبوا إلى أن منشأ المنع هو السمع دون العقل، بمعنى أن المنع مستفاد من السمع فقط، وذلك انسجاماً مع مبدئهم في نفي التحسين والتقبيح العقليين، في حين ذهب الإمامية والمعتزلة إلى المنع عن ذلك عقلاً. وأما صدور الكبائر عنهم سهواً

---

(١) المواقف للإيجي وشرحه للجرجاني ٢٦٣/٨.

(٢) ج ٨ ص/٢٦٤.

أو على سبيل الخطأ في التأويل أو لأنها تقع محبطة لأكثر ثوابهم فقد جوزه أكثر المعتزلة.

وأما صدور الصغائر عن عمد؛ فجوّزه جمهور عقلاً، وأما صدور الكبائر عنهم سهواً أو على سبيل الخطأ في التأويل لأنه تقع محبطة لأكثر ثوابهم فقد جوّزه أكثر المعتزلة.

وأما صدور الصغائر عن عمد عنهم (ع). فجوّزه جمهور المعتزلة «إلا الجبائي فأنّه ذهب إلى أنه لا يجوز صدور الصغيرة لا بطريق السّهو أو الخطأ في التأويل»[1]، نعم من جوّز منهم صدور الصغائر عنهم سهواً اشترط ألا يكون من صغائر الخسّة التي تلحق صاحبها بالاراذل والحكم عليه بالخسّة ودناءة الهمة كسرقة حبة أو لقمة. وأما صدور الصغائر عنهم سهواً فجوّزه أكثر الأشاعرة وأكثر المعتزلة بالشرط المذكور، «وقال الجاحظ: يجوز أن يصدر عنهم غير صغار الخسّة سهواً بشرط أن ينبّهوا عليه فينتهوا عنه وقد تبعه فيه كثير من المتأخرين من المعتزلة كالنظّام والأصمّ وجعفر بن بشر، وبه نقول نحن معاشر الأشاعرة»[2].

وما تقدم من تفصيل في هذه المسألة، إنما هو بعد الوحي إليهم واتصافهم بالنبوة، وأما قبل ذلك، فقد ذهب أكثر الأشاعرة وجمع من المعتزلة إلى عدم امتناع أن يصدر عنهم الذنب مطلقاً لعدم الدلالة عليه لا عقلاً ولا سمعاً. كما لم يمنع هؤلاء من إتصاف الأنبياء بما ينفر الطباع عن متابعتهم سواء لم يكن ذنباً لهم أو كان كعهر الأمهات وفجور الآباء ودناءتهم.

ب ـ موقف الإمامية الإثني عشرية.

وأما الشيعة الإمامية الإثنا عشرية فقد التزموا بوجوب عصمة الأنبياء جميعاً عن جميع الذنوب كبيرها وصغيرها على نحو العمد أو السهو والخطأ منذ الطفولة

(١) المواقف وشرحها للجرجاني والإيجي ٨/٢٦٥.
(٢) ن. م.

قبل البعثة وبعدها إلى آخر العمر. وكذلك عقيدتهم في الإمام المعصوم (ع).

نعم نص الشيخ المفيد رحمه الله في أوائل المقالات ص ٦٧ على «أن ما كان من صغير لا يستخفّ فاعله فجائز وقوعه منهم قبل النبوة وعلى غير تعمّد، وممتنع منهم بعدها على حال».

وأما ما خص عصمة نبينا محمد (ص)، فقد أجمع الإمامية على أنه (ص) «ممن لم يعص الله عز وجل منذ خلقه الله إلى أن قبضه ولا تعمّد له خلافاً ولا أذنب ذنباً على التعمد ولا النسيان، وبذلك نطق القرآن وتواتر الخبر عن آل محمد (ص). . .»[1].

ويدل على وجوب عصمة الأنبياء بالنحو المذكور ـ وكذلك الأئمة من أهل البيت ـ العقل من عدة وجوه أهمها:

١ ـ أن الغرض من بعثة الأنبياء (ع) هو توجه الخلق إليهم ووثوقهم وتعلقهم بهم، والنظر إليهم على أنهم قدوة وأسوة في أفعالهم وأقوالهم، وتميُّزهم عن جميع أهل زمانهم، وكل ذلك لن يحصل إلا بأن لا يرى أحد واحداً منهم طول

---

(١) أوائل المقالات للشيخ المفيد ص/٦٨.

ويقصد رحمه الله بما نطق به القرآن عدة آيات منها في سورة النجم/٢ ﴿ما ضَلَّ صاحبكم وما غوى﴾ حيث نفى عنه (ص) كل معصية ونسيان. وقد أوّل أصحابنا كل الآيات التي قد يتوهم منها خلاف ذلك.

نعم، صرح الشيخ الصدوق عند ذكره لبعض الروايات في كتاب الصلاة من لا يحضره الفقيه وقد نسبت النوم إلى النبي (ص) عن صلاة الصبح أو سهوه في صلاته (ص) وهي رواية ذي اليدين الواردة في كتب العامة ونقل هناك عن شيخه محمد بن الحسن بن الوليد قوله: أول درجة في الغلوّ هو نفي السهو عن النبي (ص).

وقد علّقنا على هذه الرواية هناك، وناقشها الشيخ الطوسي رحمه الله في التهذيب، وعقد العلامة المجلسي رحمه الله فصلاً خاصاً في البحار لتفنيد ذلك وبيان زيفه وكنا قد ذكرنا كل ذلك أيضاً في كتاب من لا يحضره الفقيه. كما أن الشيخ المفيد رحمه الله قد وضع رسالة في الرد على الصدوق وشيخه في هذه المسألة وحاكم الرواية المذكورة بما يوهنها ويسقطها عقلاً ونقلاً فتأمل. كما أشار في أوائل المقالات كشذوذ هذا القول عند الإمامية وتعلق صاحبه «بظاهر روايات لها تأويلات على خلاف ظنه الفاسد من هذا الباب» فراجع ص ٧٢ من كتابه المذكور.

عمره حتى قبل البعثة على حال معصية أو زلّة أو هفوة أو انحراف مسلكي أو أخلاقي لأن ذلك يوجب سقوط هيبته من القلوب وانحطاط رتبته في أعين الناس مما يؤدي إلى النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم ولا شك في أن هذه النتيجة مما تتحقق حتى لو صدر ما صدر عنه قبل بعثته، فإن أثرها السيء - لو جوزنا صدورها عنه - يبقى فاعلاً في العقول والنفوس بعد هذه البعثة فلا يتحقق الوثوق التام والركون المطلق اللذان هما شرط في تحقق الانقياد الموجب لتجسد القيادة. وهذا الأمر واضح حتى فيما يتعلق بالقيادات الزمنية فضلاً عن المنصب الديني الإلهي.

٢ - إن الهدف الأساس من إرسال الرسل وبعثُ الأنبياء إلى البشر، هو هدايتهم إلى ما فيه صلاح دينهم ودنياهم، وإصلاح أمور معادهم ومعاشهم، وليكونوا حجة عليهم كما قال تعالى في سورة البقرة/٢١٣: ﴿**فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين...**﴾.

وفي سورة النساء/١٦٥: ﴿**رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل...**﴾.

وفي سورة الحديد/٢٥: ﴿**لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط...**﴾.

فإذا لم تجب عصمة الأنبياء، لجاز أن تقع المعصية منهم، ولازم ذلك جواز أن يأمروا الناس بما فيه مفسدتهم وإضلالهم، وأن ينهوهم عمّا فيه مصلحتهم وطاعتهم، وعندئذ ينتقض غرضه سبحانه من إرسالهم وهو باطل. لما فيه من السفه والعبثية المستحيلين في حقه تعالى، لأنه الحكيم المطلق.

٣ - لقد أمرنا الله سبحانه في القرآن الكريم، بإطاعة رسله وأنبيائه ونهانا عن مخالفتهم فيما يأتون به وينهون عنه، يقول تعالى:

﴿**وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا**﴾ الحشر/٧. وقال تعالى: ﴿**وما أرسلنا من رسول إلا لِيُطاعَ بإذنِ الله**﴾ النساء/٦٤.

فإذا لم تجب عصمة الأنبياء، لجاز أن يأمرونا بالمعصية، وينهونا عن فعل

الواجب وما فيه المصلحة، ولوجبت طاعتهم وحرمت مخالفتهم وهذا باطل لما يستلزمه من اجتماع الضدين، لأن وجوب متابعة النبي في جميع أفعاله وأقواله من جهة كونه نبياً، هو ضد لحرمة إطاعته من جهة كونه عاصياً مفسداً. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن الالتزام بذلك يستلزم أن يأمر الله بالقبيح والمنكر وهو مستحيل في حقه تعالى كما أخبر هو سبحانه عن نفسه بقوله في سورة الأعراف/٢٨: **﴿قل إن الله لا يأمر بالفحشاء﴾** و ٢٩: **﴿قل أمر ربي بالقسط...﴾**. وفي سورة النحل/٩٠: **﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان... وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي...﴾**.

خاتمة:

وبالإضافة إلى شرط العصمة «يجب في النبي - عند الإمامية - كمال العقل، وأن يكون في غاية الذكاء والفطنة وقوة الرأي بحيث لا يكون ضعيف الرأي متردداً في الأمور متحيراً، لأن ذلك من أعظم المنفرات عنه، وأن لا يصحّ عليه السهو لئلا يسهو عن بعض ما أمر بتبليغه، وأن يكون منزهاً عن دناءة الآباء وعهر الأمهات، لأن ذلك منفر عنه، وأن يكون منزهاً عن الفظاظة والغلظة لئلا تحصل النفرة عنه، وأن يكون منزهاً عن الأمراض المنفرة نحو الأُبْنَة وسلس الريح والجذام والبرص وعن كثير من المباحات الصارفة عن القبول منه القادحة في تعظيمه نحو الأكل على الطريق وغير ذلك لأن كل ذلك مما ينفر عنه فيكون منافياً للغرض من البعثة»[1].

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد للعلامة الحلي/٣٢٧.

المبحث الرابع

المعجز

١ ـ معنى المعجز لغة واصطلاحاً

أ ـ المعجز لغة:

هنالك عدة معان للمعجز في اللغة، منها: الفوت، ووجـدان العجز، وإحداث العجز كالتعجيز، فيقال: أعجزه الأمر الفلاني أي فاته، ويقال: اعجزت زيداً، إذا وجدته عاجزاً، أو جعلته كذلك.

ب ـ معنى المعجز اصطلاحاً:

ولكن منصب النبوة من المناصب العظيمة التي يكثر لها المدّعون، ويرغب في الحصول عليها الراغبون، ونتيجة هذا أن يشتبه الصادق بالكاذب، ويختلط المضلّ بالهادي، وإذن، فلا بدّ لمدّعي (هذه) السفارة (الإلٰهية)، أن يقيم شاهداً واضحاً يدل على صدقه (فيما يدّعيه)، وأمانته في التبليغ، ولا يكون هذا الشاهد من الأفعال العادية، التي يمكن لغيره أن يأتي بنظيرها[1].

ومعنى ذلك، أن ينحصر الشاهد المطلوب، الدال على صدق مدّعي هذا المنصب الإلٰهي، فيما يخرق القوانين الطبيعية فقط، وهو ما يسمى بالمعجز.

فالمعجز هو «الأمر الخارق للعادة، المطابق لدعوى النبوة المتعّذر في جنسه،

---

(١) البيان في تفسير القرآن (المدخل) للإمام الخوئي، ص ٣٥، الطبعة ٦.

المتعذر في صفته، شاهداً على صدق دعواه».

وبقيد «الخارق للعادة»، يخرج الأمر المعتاد، كطلوع الشمس من المشرق، فهو وإن كان متعذراً، إلا أنه ليس دليلاً على النبوة. إذ من خواصّ كونه خارقاً للعادة، إمكان أن يتحدىّ به وامتناع أن يعارض بمثله.

وبقيد: «المطابق لدعوى النبوة»، خرج ما لا يطابقها، كما حصل لمسيلمة لكذاب عندما تفل في بئر ليزيد ماؤها فغار ماؤها، فإن هذا الأمر وإن كان خارقاً للعادة ويعجز البشر عن مثله، فإنه لا يسمّى معجزة في الاصطلاح، ولا يجب على الله أن يبطله، لأنه بنفسه دليل على كذب المدعي لمنصب النبوة.

والمقصود بقيد: «المتعذّر في جنسه»، ما لا يستطيعه إلا الله كخلق الحياة مثلاً.

والمقصود بقيد: «المتعذر في صفته»، ما لا يستطيعه إلا من أراد الله له ذلك، كالطيران نحو السماء مثلاً.

«وإنما يكون المعجز شاهداً على صدق ذلك المدعي، إذا أمكن أن يكون صادقاً في تلك الدعوى، وأما إذا امتنع صدقه في دعواه بحكم العقل، أو بحكم النقل الثابت عن نبي أو إمام معلوم العصمة، فلا يكون ذلك شاهداً على الصدق، ولا يسمى معجزاً في الاصطلاح وإن عجز البشر عن أمثاله، مثال الأول: ما إذا ادعى أحد أنه إله، . . . ومثال الثاني: ما إذا ادعى أحد النبوة بعد نبي الإسلام. . . وإذا كانت الدعوى باطلة قطعاً، فماذا يفيد الشاهد إذا أقامه المدعي، ولا يجب على الله جل شأنه أن يبطل ذلك بعد حكم العقل باستحالة دعواه، أو شهادة النقل ببطلانها»[1].

«وليس من الأعجاز المصطلح عليه، ما يظهره الساحر والمشعوذ أو العالم ببعض العلوم النظرية الدقيقة، وإن أتى بشيء يعجز عنه غيره، ولا يجب على الله

---

(١) راجع البيان في تفسير القرآن (المدخل)، للإمام السيد أبو القاسم الخوئي، ص/٣٣ من الطبعة السادسة.

إبطاله إذا علم استناده في عمله إلى أمر طبيعي من سحر أو شعبذة أو نحو ذلك وأن ادعى ذلك الشخص منصباً آلهياً وقد أتى بذلك الفعل شاهداً على صدقه، فإن العلوم النظرية الدقيقة لها قواعد معلومة عند أهلها، وتلك القواعد لا بد أن توصل إلى نتائجها وان احتاجت إلى دقة في التطبيق، وعلى هذا القياس تخرج غرائب علم الطب المنوطة بطبائع الأشياء وإن كانت خفية على عامة الناس، بل وإن كانت خفية على الأطباء أنفسهم»[1].

«وليس من القبيح أن يختص الله أحداً من خلقه بمعرفة شيء من تلك الأشياء وأن كانت دقيقة وبعيدة عن متناول أيدي عامة الناس، ولكن القبيح أن يغري الجاهل بجهله، وأن يجري المعجز على يد الكاذب فيضلّ الناس عن طريق الهدى»[2] وذلك محال على الحكيم المطلق.

٢ ـ إقامة المعجزة ضرورة للنبوّة

وبناء على كل ما تقدم، يتضح أن إقامة المعجز من قبل مُدّعي النبوة ضرورة من الضرورات، لأن المعجز لما كان فيه خرق للنواميس الطبيعية، فلا يمكن أن يقع من أحد إلا بعناية منه سبحانه واقدار منه تعالى عليه، فإذا ظهرت المعجزة على يده كانت لا محالة دالة على صدقه وكاشفة عن رضا الحق سبحانه به نبياً من أنبيائه، لاستحالة أن يغري تعالى خلقه بالجهل ويشيد بالباطل فيما لو اقدر الكاذب في دعواه النبوة على ذلك.

ولا إشكال في أن ذلك مما تابنى عليه العقلاء في هذه الحياة، وحكته سيرتهم منذ وجد الاجتماع الإنساني، وجرت عليه جبلّتهم في أمثال هذه الأمور، دون أن يشك فيه أحد منهم إطلاقاً.

يقول الإمام الخوئي[3] بهذا الصدد:

---

(١) و(٢) م. س. ص/٣٤.
(٣) البيان في تفسير القرآن (المدخل) ص/٣٥ وما بعدها من الطبعة السادسة.

«فإذا ادعى أحد من النـاس سفارة عن ملك من الملوك في أمـور تختص برعيّته، كان من الواجب عليه أولاً أن يقيم على دعواه دليلاً يعضدها، حين تشك الرعية في صدقه، ولا بد من أن يكون ذلك الدليل في غاية الوضوح، فإذا قال لهم ذلك السفير: الشاهد على صدقي أن الملك غداً سيحيّيني بتحيته الخاصة التي يحيّي بها سفراءه الآخرين. فإذا علم الملك ما جرى بين السفير وبين الرعية، ثم حيّاه في الوقت المعين بتلك التحية، كان فعل الملك بهذا تصديقاً للمدعي في السفارة ولا يرتاب العقلاء في ذلك لأن الملك القادر المحافظ على مصالح رعيته يقبح عليه أن يصدّق هذا المدعي إذا كان كاذباً، لأنه يريد إفساد الرعية.

وإذا كان هذا الفعل قبيحاً من سائر العقلاء كان محالاً على الحكيم المطلق، وقد أشار سبحانه إلى هذا المعنى بقوله في كتابه الكريم:
﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾[1].

والمراد من الآية الكريمة؛ أن محمداً الذي أثبتنا نُبُوَّته، وأظهرنا المعجزة لتصديقه، لا يمكن أن يَتَقَوَّل علينا بعض الأقاويل، ولو صنع ذلك لأخذنا منه باليمين، ولقطعنا منه الوتين، فإن سكوتنا عن هذه الأقاويل إمضاء منّا لها، وإدخال للباطل في شريعة الهدى، فيجب علينا حفظ الشريعة في مرحلة البقاء، كما وجب علينا في مرحلة الحدوث.

ولكن دلالة المعجز على صدق مدعي النبوة متوقفة على القول بأن العقل يحكم بالحسن والقبح. أما الأشاعرة الذين ينكرون هذا

(١) الحاقة/٤٤ ـ ٤٥ ـ ٤٦. وباليمين: كناية عن القوة والقدرة. والوتين: نياط القلب وحبله.

القول، ويمنعون حكم العقل بذلك، فلا بد لهم من سدّ باب التصديق بالنبوة. وهذا أحد مفاسد هذا القول، وإنما لزم من قولهم هذا سدّ باب التصديق بالنبوة، لأن المعجز إنما يكون دليلاً على صدق النبوة، إذا قَبُحَ في العقل أن يظهر المعجز على يد الكاذب وإذا لم يحكم العقل بذلك، لم يستطع أحد أن يميّز بين الصادق والكاذب.

جواب ابن روزبهان وردّه

«وقد أجاب «الفضل بن روزبهان» عن هذا الإشكال؛ بأن فعل القبيح وإن كان ممكناً على الله تعالى، ولكن عادة الله قد جرت على تخصيص المعجزة بالصادق، فلا تظهر معجزة على يد الكاذب، ولا يلزم سدّ باب التصديق بالنبوّة على قول الأشعريين. وهذا الجواب بيّنٌ الضعف، متفكك العرى.

أولاً: أن عادة الله التي يخبر عنها «ابن روزبهان» ليست من الأمور التي تدرك بالحس، ويقع عليها السمع والبصر، فينحصر طريق العلم بها بالعقل، وإذا امتنع على العقل أن يحكم بالحسن والقبح ـ كما يراه الأشعري ـ لم يمكن لأحد أن يعلم باستقرار هذه العادة لله تعالى.

ثانياً: إن إثبات هذه العادة يتوقف على تصديق الأنبياء السابقين، الذين جاءوا بالمعجزات حتى نعلم أن عادة الله قد استقرت على تخصيص المعجزة بالصادق. أما المنكرون لتلك النبوات، أو المشككون فيها فلا طريق لهم إلى إثبات هذه العادة التي يدعيها «ابن روزبهان» فلا تقوم عليهم الحجة بالمعجزة.

ثالثاً: إذا تساوى الفعل والترك في نظر العقل، ولم يحكم في ذلك بقبح ولا حسن، فأي مانع يمنع الله أن يغير عادته؟ وهو القادر المطلق الذي لا يسأل عما يفعل، فيظهر المعجزة على يد الكاذب.

رابعاً: إن العادة من الأمور الحادثة التي تحصل من تكرر العمل، وهو يحتاج إلى مضي زمان. وعلى هذا فما هي الحجة على ثبوت النبوة الأولى

الثابتة قبل أن تستقر هذه العادة؟ وسنتعرض لأقوال الأشعريين فيما يأتي، ونوضح وجوه فسادها[1].

٣ ـ خير المعجزات ما شابه أرقى فنون العصر[2]

المعجز ـ كما عرفت ـ هو ما يخرق نواميس الطبيعة، ويعجز عنه سائر أفراد البشر إذا أتى به المدعي شاهداً على سفارة إلٰهية. ومما لا يرتاب فيه أن معرفة ذلك تختص بعلماء الصنعة التي يشابهها ذلك المعجز، فإن علماء أي صنعة أعرف بخصوصياتها، وأكثر إحاطة بمزاياها، فهم يميزون بين ما يعجز البشر عن الإتيان بمثله، وبين ما يمكنهم. ولذلك فالعلماء أسرع تصديقاً بالمعجز. أما الجاهل فباب الشك عنده مفتوح على مصارعيه ما دام جاهلاً بمبادىء الصنعة، وما دام يحتمل أن المدعي قد اعتمد على مبادىء معلومة عند الخاصة من أهل تلك الصنعة، فيكون متباطئاً عن الإذعان. ولذلك اقتضت الحكمة الإلٰهية أن يُخَصّ كل نبي بمعجزة تشابه الصنعة المعروفة في زمانه، والتي يكثر العلماء بها من أهل عصره، فإنه أسرع للتصديق وأقوم للحجة، فكان من الحكمة أن يُخص موسى ﷺ بالعصا واليد البيضاء، لما شاع السحر في زمانه وكَثُر الساحرون. ولذلك كانت السحرة أسرع الناس إلى تصديق ذلك البرهان والإذعان به، حين رأوا العصا تنقلب ثعباناً، وتلقف ما يأفكون ثم ترجع إلى حالتها الأولى. رأى علماء السحر ذلك، فعلموا أنه خارج عن حدود السحر، وآمنوا بأنه معجزة إلٰهية. وأعلنوا إيمانهم في مجلس فرعون، ولم يعبأوا بسخط فرعون ولا بوعيده.

وشاع الطب اليوناني في عصر المسيح (ع) وأتى الأطباء في زمانه بالعجب العجاب، وكان للطب رواج باهر في سوريا وفلسطين، لأنهما كانتا مستعمرتين لليونان. وحين بعث الله نبيه المسيح في هذين القطرين، شاءت الحكمة أن تجعل

---

(١) البيان في تفسير القرآن (المدخل)، ص/٣٧.

(٢) أخذنا هذا عن المصدر السابق ص/٣٨ لما فيه من حسن البيان مع جزالة العرض ووضوح الحجّة. وذلك إلى آخر عنوان: القرآن معجزة خالدة، فتنبّه.

برهانه شيئاً يشبه الطب، فكان من معجزاته أن يحيي الموتى، وأن يبرىء الأكمة والأبرص. ليعلم أهل زمانه أن ذلك شيء خارج عن قدرة البشر، وغير مرتبط بمبادىء الطب، وأنه ناشىء عمّا وراء الطبيعة.

وأما العرب، فقد برعت في البلاغة، وامتازت بالفصاحة، وبلغت الذروة في فنون الأدب، حتى عقدت النوادي وأقامت الأسواق للمباراة في الشعر والخطابة. فكان المرء يُقَدَّر على ما يحسنه من الكلام، وبلغ من تقديرهم للشعر أن عمدوا لسبع قصائد من خيرة الشعر القديم، وكتبوها بماء الذهب في القباطي، وعلقت على الكعبة، فكان يقال هذه مذهَّبة فلان إذا كانت أجود شعره[1].

واهتمت بشأن الأدب رجال العرب ونساؤهم، وكان النابغة الذبياني هو الحكم في شعر الشعراء. يأتي سوق عكاظ في الموسم فتضرب له قبة حمراء من الأدُم، فتأتيه الشعراء تعرض عليه أشعارها ليحكم فيها[2] ولذلك اقتضت الحكمة أن يخص نبي الإسلام بمعجزة البيان، وبلاغة القرآن فعلم كل عربي أن هذا من كلام الله، وأنه خارج ببلاغته عن طوق البشر، واعترف بذلك كل عربي غير معاند.

ويدل على هذه الحقيقة ما روي عن ابن السِّكِّيت[3] أنه قال لأبي الحسن الرضا (ع):

«لماذا بعث الله موسى بن عمران (ع) بالعصا، ويده البيضاء، وآلة السحر؟ وبعث عيسى بآلة الطب؟ وبعث محمداً - ﷺ وعلى جميع الأنبياء - بالكلام والخُطَب؟.

فقال أبو الحسن (ع): إن الله لمّا بعث موسى (ع)، كان الغالب على أهل عصره السحر، فأتاهم من عند الله بما لم يكن في وُسْعِهم مثله،

---

(١) العمدة: لابن رشيق ج ١ ص ٧٨.

(٢) شعراء النصرانية ج ٢ ص ٦٤٠ طبع بيروت.

(٣) ابن السكّيت: هو يعقوب بن إسحاق، وقد قتله المتوكل بسبب تشيّعه لأهل البيت (ع)، ويكنى بأبي يوسف، فراجع جامع الرواة للأردبيلي ٢/٣٤٥ - ٣٤٦.

ومـا أبطل بـه سحرهم، وأثبت بـه الحجة عليهم. وإن الله بعث عيسى (ع) في وقت قد ظهـرت فيه الـزمانـات، واحتاج النـاس إلى الطب، فأتاهم من عند الله بما لم يكن عندهم مثله، وبما أحيى لهم الموتى، وأبرأ الأكمة والأبرص بإذن الله، وأثبت به الحجة عليهم.

وإنّ الله بعث محمـداً ﷺ في وقت كان الغـالب عـلى أهـل عصره الخُـطَب والكلام ـ وأظنـه قال: الشعـر ـ فأتـاهم من عند الله من مواعظه وحِكَمه ما أبطل به قولهم، وأثبت به الحجة عليهم»[1]. .

وقد كانت للنبي معجزات أخرى غير القرآن، كشق القمر، وتكلم الثعبان، وتسبيح الحصى، ولكن القرآن أعظم هذه المعجزات شأناً، وأقومها بالحجة، لأن العربي الجاهل بعلوم الطبيعة وأسرار التكوين، قد يشك في هـذه المعجزات، وينسبها إلى أسباب علمية يجهلها. وأقرب هذه الأسباب إلى ذهنه هو السحر فهو ينسبها إليه، ولكنه لا يشك في بلاغة القرآن وإعجازه، لأنه يحيط بفنون البلاغة، ويدرك أسرارها. على أن تلك المعجزات الأخـرى مؤقتة لا يمكن لهـا البقاء، فسرعـان ما تعـود خبراً من الأخبـار ينقله السابق لـلاّحِق، وينفتح فيـه باب التشكيك. أما القرآن فهو باقٍ إلى الأبد، وإعجازه مستمر مع الأجيال.

٤ ـ القرآن معجزة إلهية

قد علم كل عاقل بَلَغَتْهُ الدعوة الإسلامية، أن محمداً ـ (ص) ـ بشَّر جميع الأمم بدعوتهم إلى الإسلام، وأقام الحجة عليهم بالقرآن، وتحدَّاهم بإعجازه، وطلب منهم أن يأتوا بمثله وإن كان بعضهم لبعض ظهيراً، ثم تنزَّل عن ذلك فطلب منهم أن يأتوا بِعَشْر سُوَر مثله مُفْتَريات، ثم تحدَّاهم إلى الإتيان بسورة واحدة.

---

(١) أصول الكافي ١، كتاب العقل والجهل، ج ٢٠، وأخرجه عن الحسين بن محمد عن أحمد بن محمد السياري عن أبي يعقوب البغدادي عن ابن السكّيت عن الإمام الرضا (ع).

وكان من الجدير بالعرب ـ وفيهم الفصحاء النابغون في الفصاحة ـ أن يجيبوه إلى ما يريد، ويسقطوا حجته بالمعارضة، لو كان ذلك ممكناً غير مستحيل. نعم كان من الجدير بهم أن يعارضوا سورة واحدة من سور القرآن، ويأتوا بنظيرها في البلاغة، فيسقطوا حجة هذا المدعي الذي تحدَّاهم في أبرع كمالاتهم، وأظهر ميزاتهم، ويسجلوا لأنفسهم ظهور الغلبة وخلود الذكر، وسموّ الشرف والمكانة، ويستريحوا بهذه المعارضة البسيطة من حروب طاحنة، وبذل أموال، ومفارقة أوطان، وتحمُّل شدائد ومكاره.

ولكن العرب فكّرت في بلاغة القرآن فأذعنت لإعجازه، وعلمت أنها مهزومة إذا أرادت المعارضة، فصدَّقَ منها قوم داعي الحق، وخضعوا لدعوة القرآن، وفازوا بشرف الإسلام، وركب آخرون جادة العناد، فاختاروا المقابلة بالسيوف على المقاومة بالحروف، وآثروا المبارزة بالسنان على المعارضة في البيان، فكان هذا العجز والمقاومة أعظم حجة على أن القرآن وحي إلٰهي خارج عن طوق البشر.

وقد يدَّعي جاهل من غير المسلمين: أن العرب قد أتت بمثل القرآن وعارضته بالحجة، وقد اختفت علينا هذه المعارضة لطول الزمان. وجواب ذلك: أن هذه المعارضة لو كانت حاصلة لأعلنتها العرب في أنديتها، وشهرتها في مواسمها وأسواقها. ولأخذ منه أعداء الإسلام نشيداً يوقعونه في كل مجلس، وذكراً يرددونه في كل مناسبة، وللقَّنه السلف للخلف، وتحفظوا عليه تحفظ المدعي على حجته، وكان ذلك أقرّ لعيونهم من الاحتفاظ بتاريخ السلف، وأشعار الجاهلية التي ملأت كتب التاريخ، وجوامع الأدب، مع أنّا لا نرى أثراً لهذه المعارضة، ولا نسمع لها بذكر. على أن القرآن الكريم قد تحدَّى جميع البشر بذلك، بل جميع الإنس والجن، ولم يحصر ذلك بجماعة خاصة. فقال عزّ من قائل:

﴿قُلْ لَئِنِ ٱجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ ١٧ : ١٨.

ونحن نرى النصارى وأعداء الإسلام، يبذلون الأموال الطائلة في الحطّ من كرامة هذا الدين، والنيل من نبيه الأعظم، وكتابه المقدس، ويتكرر هذا العمل منهم في كل عام بل في كل شهر. فلو كان من الميسور لهم أن يعارضوا القرآن، ولو بمقدار سورة منه، لكان هذا أعظم لهم في الحجة، وأقرب لحصول الأمنية، ولما احتاجوا إلى صرف هذه الأموال، وإتعاب النفوس.

﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ ٦١: ٨.

على أن مَن مارس كلاماً بليغاً، وبالغ في ممارسته زماناً، أمكنه أن يأتي بمثله أو بما يقاربه في الأسلوب، وهذا مشاهد في العادة، ولا يجري مثل هذا في القرآن، فإن كثرة ممارسته ودراسته، لا تمكّن الإنسان من مشابهته في قليل ولا كثير، وهذا يكشف لنا أن للقرآن أسلوباً خارجاً عن حدود التعليم والتعلم، ولو كان القرآن من كلام الرسول وإنشائه، لوجدنا في بعض خطبه وكلماته ما يشبه القرآن في أسلوبه، ويضارعه في بلاغته. وكلمات الرسول - (ص) - وخطبه محفوظة مدونة تختص بأسلوب آخر. ولو كان في كلماته ما يشبه القرآن لشاع نقله وتدوينه، وخصوصاً من أعدائه الذين يريدون كيدالإسلام بكل وسيلة وذريعة.
مع أن للبلاغة المألوفة حدوداً لا تتعدّاها في الأغلب، فإنا نرى البليغ العربي الشاعر أو الناثر تختص بلاغته في جهة واحدة، أو جهتين أو ثلاث جهات، فيجيد في الحماسة مثلاً دون المديح، أو في الرثاء دون النسيب. والقرآن قد استطرد مواضيع عديدة، وتعرّض لفنون من الكلام كثيرة، وأتى في جميع ذلك بما يعجز عنه غيره، وهذا ممتنع على البشر في العادة.

القرآن معجزة خالدة

قد عرفت أن طريق التصديق بالنبوة والإيمان بها، ينحصر بالمعجز الذي يقيمه النبي شاهداً لدعواه، ولما كانت نبوءات الأنبياء السابقين مختصة بأزمانهم وأجيالهم، كان مقتضى الحكمة أن تكون معاجزهم مقصورة الأمد، ومحدودة،

لأنها شواهد على نبوءات محدودة، فكان البعض من أهل تلك الأزمنة يشاهد تلك المعجـزات فتقوم عليـه الحجة، والبعض الآخـر تنقل إليـه أخبارهـا من المشاهدين على وجه التواتر، فتقوم عليه الحجة أيضاً.

أما الشريعة الخالدة، فيجب أن تكون المعجزة التي تشهد بصدقها خالدة أيضاً، لأن المعجزة إذا كانت محدودة قصيرة الأمد لم يشاهدها البعيد، وقد تنقطع أخبارها المتواترة، فلا يمكن لهذا البعيد أن يحصل له العلم بصدق تلك النبوة، فإذا كلفه الله بالإيمان بها كان من التكليف بالممتنع، والتكليف بالممتنع مستحيل على الله تعالى، فلا بد للنبوة الدائمة المستمرة من معجزة دائمة. وهكذا أنزل الله القرآن معجزة خالدة ليكون برهاناً على صدق الرسالة الخالدة، وليكون حجة على الخلف كما كان حجة على السلف. وقد نتج لنا عما قدمناه أمران:

الأول: تفوّق القرآن على جميع المعجزات التي ثبتت للأنبياء السابقين، وعلى المعجزات الأخرى التي ثبتت لنبينـا محمد ﷺ لكـون القرآن بـاقياً خالداً، وكون إعجازه مستمراً يسمع الأجيال ويحتج على القرون.

الثاني: إن الشرائع السابقة منتهية منقطعة، والدليل على انتهائها هو انتهاء أمد حجتها وبرهانها، لانقطاع زمان المعجزة التي شهدت بصدقها.

ثم أن القرآن يختص بخاصة أخرى، وبها يتفوق على جميع المعجزات التي جاء بها الأنبياء السابقون، وهذه الخاصة هي تكفله بهداية البشر، وسوقهم إلى غاية كمالهم. فإن القرآن هو المرشد الذي أرشد العرب الجفاة الطغاة، المعتنقين أقبح العادات والعاكفين على الأصنام، والمشتغلين ـ عن تحصيل المعارف وتهذيب النفوس ـ بالحروب الداخليـة، والمفاخـرات الجاهليـة فتكونت منهم ـ في مـدة يسيرة ـ أمة ذات خطر في معارفها، وذات عظمـة في تاريخهـا، وذات سمو في عاداتها. ومن نظر في تاريخ الإسلام وسبر تراجم أصحاب النبي ﷺ المستشهدين بين يديه، ظهرت له عظمة القرآن في بليغ هدايته، وكبير أثره، فإنه هو الذي أخرجهم من حضيض الجاهلية إلى أعلى مراتب العلم والكمال، وجعلهم يتفانون في سبيل الدين وإحياء الشريعة، ولا يعبأون بما تركوا من مال وولد وأزواج.

وإن كلمة المقداد لرسول الله ﷺ حين شاور المسلمين في الخروج إلى بدر شاهد عدل على ما قلنا:

«يا رسول الله امض لما أمرك الله فنحن معك، والله لا تقول كما قالت بنو إسرائيل لموسى: إذْهَبْ أنتَ وَرَبُّكَ فقاتِلا إنـا ههنا قـاعِدُوْنَ، ولكن اذهب أنت وربك فقاتلا إنا معكما مقاتلون، فوالذي بعثك بالحق لو سرت بنا إلى برك الغماد - يعني مدينة الحبشة - لجالدنا معك من دونه حتى تبلغه. فقال له رسول الله ﷺ خيراً، ودعا له بخير»[1].

هذا واحد من المسلمين، يعرب عن عقيدته وعزمه، وتفانيه في إحياء الحق، وإماتة الشرك. وكان الكثير منهم على هذه العقيدة، متذرعين بالإخلاص.

إن القرآن هو الذي نوّر قلوب أُولئك العاكفين على الأصنام، المشتغلين بالحروب الداخلية والمفاخرات الجاهلية، فجعلهم أشدَّاء على الكفار رحماء بينهم. يؤثر أحدهم حياة صاحبه على نفسه، فحصل للمسلمين بفضل الإسلام من فتوح البلدان في ثمانين سنة ما لم يحصل لغيرهم في ثمانمائة سنة. ومن قارن بين سيرة أصحاب النبي وسيرة أصحاب الأنبياء السابقين علم أن في ذلك سراً إلٰهياً، وأن مبدأ هذا السر هو كتاب الله الذي أشرق على النفوس، وطهّر القلوب والأرواح بسمو العقيدة، وثبات المبدأ.

انظر إلى تاريخ الحواريين، وإلى تاريخ غيرهم من أصحاب الأنبياء تعلم كيف كانوا. كانوا يخذلون أنبياءهم عند الشدائد، ويسلمونهم عند خشية الهلاك!! ولذلك لم يكن لأولئك الأنبياء تقدم على طواغيت زمانهم بل كانوا يتسترون عنهم بالكهوف والأودية. وهذه هي الخاصة الثانية التي تفضل القرآن على سائر المعجزات.

---

(١) تاريخ الطبري غزوة بدرج ٢ ص ١٤٠ الطبعة الثانية.

٦ ـ جوانب أخرى إعجازية

ولكن هل أن إعجاز القرآن منحصر في فصاحته وبلاغته وبعض الوجوه الأخرى التي تقدم ذكرها، أم أن هنالك وجوهاً أخرى عديدة تكشف عن هذا الإعجاز فيه وأنه من عند الله سبحانه؟.

طبعاً، لا تقتصر جوانب إعجاز القرآن العظيم على ما ذكر، بل هو معجز من حيث تضمنه للأسرار الكونية والعلمية في عصر لم يكن أهله يفقهون شيئاً منها. وهنالك جانب الاستقامة في البيان، وجانب الاتقان في المعاني والجانب النظامي والتشريعي السامق الذي احتوى كل ما يحتاجه الإنسان من أحكام وتشريعات ونظم تضمن له السعادة وللمجتمع الاستقرار والنهوض. إلى غير ذلك من وجوه العظمة والإعجاز، التي حاول البعض النيل من القرآن وسمّوه بوضع الأضاليل وبث الأوهام حولها[1].

هل الأنبياء أفضل أم الملائكة؟

يقول العلامة الحلي[2] في هذه المسألة:

«اختلف الناس هنا، فذهب أكثر المسلمين إلى أن الأنبياء (ع) أفضل من الملائكة، وذهب آخرون منهم وجماعة الأوائل إلى أن الملائكة (ع) أفضل، واستدل الأوّلون بوجوه ذكر المصنف[3] منها وجهاً للاكتفاء به، وهو أن الأنبياء (ع) قد وجد فيهم القوة الشهوية والقوة الغضبية وسائر القوى الجسمانية كالخيالية والوهمية وغير ذلك، وأكثر أحكام هذه القوى يضدّ حكم القوة العقلية ويمانعها، حتى أن أكثر الناس يلتجيء إلى قوة الشهوة والغضب والوهم ويترك مقتضى القوة

(١) راجع كل هذه الوجوه والموضوعات البيان في تفسير القرآن للإمام السيد أبو القاسم الخوئي (المدخل) ص ٤٥ ـ ٩٩.

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ٣٣٧ ـ ٣٣٨.

(٣) يعني الخواجة نصير الدين الطوسي، رحمه الله صاحب تجريد الاعتقاد.

العقليـة، والأنبياء (ع) يقهـرون قـوى طبـائعهم ويفعلون بحسب مقتضى قواهم العقلية ويعرضون عن القوى الشهوانية وغيرها من القوى الجسمانية، فتكون عباداتهم وأفعالهم أشق من عبادات الملائكة حيث خلوا عن هذه القوى وإذا كانت عباداتهم أشق كانوا أفضل لقوله (ع): أفضل الأعمال أحمزها...».

مختصر سيرة خاتم الأنبياء محمد (ص)

١ ـ نسبه الشريف

هو محمد بن عبد اللّه بن عبد المطلب بن هاشم سيد قريش. أمُّه آمنة بنت وهب.

٢ ـ مولده ونشأته

ولد محمد بن عبد اللّه (ص) في ١٧ ربيع الأول عـام الفيل، في مكـة المكرمة. يتيماً حيث كان أبوه قد توفي في طريق عودته من الشام بتجارة له.

وقد أخذته ـ على عادة العرب آنذاك ـ حليمة السعدية لـترضعه، فبقي عندها في قبيلة بني سعد سنتين، وفطم من الرضاع، فعادت به إلى أهله في مكة، وعند عودتها إلى قبيلتها عادت فاصطحبته معها وبقي عندها حتى العام الخامس من عمره. حيث كفله جده عبد المطلب وغمره بعطفه وحنانه ورعايته. ولقد كان جده يتوسم فيه مستقبلاً عظيماً. وعندما بلغ السادسة من العمر توفيت أمه آمنة، وفي السنة الثامنة من عمره، توفي جده عبد المطلب.

وعندها ، كفله عمه أبو طالب، الذي عوّضه بكل صدق وعطاء ما كان قد افتقده بموت أبيه وأمه وجده من رعاية وعطف وحب، فكان ينام في فراشه، ويأكل معه، ويصطحبه إذا خرج من داره.

٣ ـ مرحلة الشباب

وعندما بلغ محمد (ص) مرحلة الشباب، دخل معترك الحياة، وكان أول عمل قام به رَعْي الغنم لبعض أهل مكة مقابل أجر زهيد. ولذا كان (ص) يقول: «كنت أرعى الغنم على قراريط لأهل مكة، وما من نبي إلّا وقد رعاها. . .

٤ ـ زواجه وبعثته

وعندما بلغ الخامسة والعشرين من العمر، أرسلته خديجة بنت خويلد ـ وكانت من أشرف نساء مكة ـ في تجارة لها إلى الشام، بعدما ذاع ذِكْرُهُ الحسن، وسمعت هي بصدقه وأمانته وأخلاقه، فعاد من هذه الرحلة التجارية وقد ربحت مالاً كثيراً. وكانت خديجة قد وقعت بحب رسول الله، فتزوجها (ص) وهو في هذه السن، وكان عمر خديجة أربعين سنة.

ولقد كان (ص) في هذه المرحلة من عمره الشريف وإلى أن قارب الأربعين، يحسّ بهاتف داخلي يشدّه إلى التأمل والتفكر في ملكوت السماوات والأرض، ويدفعه عن كل تصرف غير لائق من قول أو فعل، ولذا كان يخصّص شهراً كل عام يقضيه في العبادة والتأمل والانقطاع إلى الله في غار حراء. حتى كان يوم، بلغ فيه محمد (ص) الأربعين عاماً، ودقّت ساعة إشراقة النور وإطلالة الهدى، وولادة الإسلام من جديد، فكانت البعثة النبوية، بهبوط الوحي على قلب رسول الله (ص) حاملاً البيان الإلٰهي الأول ﴿**بسم الله الرحمن الرحيم ـ اقرأ باسم ربك الذي خَلَق. . .**﴾ إلى آخر سورة العلق.

وقد عُرف (ص) طيلة أيام حياته، طفولة وشباباً قبل البعثة بأنه يملك شخصية متميزة قوية متوازنة، متصفة بأكرم الشمائل وأنبل الصفات، حتى عُرف بين قومه بالصادق الأمين، وكان حكيماً عاقلاً بشكل لا يتناسب مع مرحلة الشباب التي تقترن عادة بالطيش والاندفاع والتسرّع.

وكان ذلك كله، من صُوَر لطف الله سبحانه به، وإعداده له ليتحمل أمانة

السماء ورسالتها إلى البشر، ولذا عندما سئل الإمام جعفر الصادق (ع) عن قول الله مخاطباً نبيه: ﴿**وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان**﴾ قال (ع): خَلْقٌ من خَلْق الله كان مع رسول الله (ص) يخبره ويسدّده، وهو مع الأئمة من بعده.

٥ ـ بداية الدعوة

وبعد أن عاد من غار حراء نبياً، واضطجع في فراشه لتهدأ نفسه قليلاً من عظمة مفاجأة الوحي لأول مرة، إذا بالنداء السماوي ينطلق من جديد، بعد بعثته بساعات، معلناً بداية الدعوة المباركة إلى أهل الأرض ونزلت عليه سورة المدّثر:

﴿**بسم الله الرحمن الرحيم، يا أيها المُدَّثِر، قُم فأَنذر، وربَكَ فكبّر، وثيابَكَ فطهّر، والرّجز فاهجر...**﴾إلى آخر السورة.

ومباشرة، اطلع رسول الله (ص) زوجته خديجة وابن عمه علياً (ع) على أمره، ودعاهم إلى الإسلام، فاستجابا بلا تردد لدعوته، وصدّقاه وآمنا به، فكانا أول مسلمَيْن في الأرض بعد رسول الله (ص).

ثم ابتدأ بدعوة من كان يرجو فيه الخير والاستجابة من الناس سراً، حتى بلغ عددهم الأربعين. من جميع الطبقات الاجتماعية، وأخذ يعلمهم القرآن والأحكام، وكانوا يقيمون الصلاة سراً في بعض شعاب مكة.

٦ ـ ﴿وأنذر عشيرتك الأقربين﴾

وبعد مرور ثلاث سنوات على السرّية في الدعوة إلى الله، نزل الأمر الإلهي بإعلانها: ﴿**وأنذر عشيرتك الأقربين، وأخفِض جناحك لمن اتّبعك من المؤمنين، فإن عصَوك فقل إني بريء مما تعملون**﴾.

فدعا النبي (ص) عشيرته إلى طعام، ثم وقف فقال:

«يا بني عبد المطلب، إن الله بعثني إلى الخلق كافة، وبعثني إليكم خاصة،

فقال: وأنذر عشيرتك الأقربين وأنا أدعوكم إلى كلمتين خفيفتين على اللسان، ثقيلتين في الميزان، تملكون بهما العرب والعجم، وتنقاد لكما بهما الأمم. وتدخلون بهما الجنة، وتنجون بهما من النار، شهادة لا إله إلّا اللّه وأني رسول الله، فمن يجيبني إلى هـذا الأمر ويؤازرني عليـه وعـلى القيـام بـه يكن أخي، ووصيّي، ووزيري، ووارثي، وخليفتي من بعدي»[1].

وكرّر النبي (ص) هذه الدعوة ثلاث مرات، فكان يلقى التنديد والمعارضة من عمه أبي لهب، ولم يؤيده من بين كل الحاضرين ـ وكانوا أربعين ـ إلّا عمه أبو طالب حيث قال له: «فامض لما أمرت به فوالله لا أزال أحوطك وأمنعك»[2].

وابن عمه علي بن أبي طالب حيث وقف في كل مرة من المرات الثلاث ليقول مخاطباً رسول الله (ص): «أنا يا رسول الله أؤازرك على هذا الأمر، وفي المرة الثالثة، التفت رسول الله (ص) إلى علي قائلاً له «اجلس، فأنت أخي ووصيّي ووزيري، ووارثي، وخليفتي من بعدي. . .»[3].

فانصرف القوم ساخرين من أبي طـالـب قائلين لـه: «ليهنئك اليـوم أن دخلت في دين ابن أخيك فقد جعلَ ابنك أميراً عليك»[4].

٧ ـ الدعوة العامة

بعد ذلك ابتدأ النبي (ص) يجهر بدعوته للناس كافة، عندما نزل الأمر الإلهي: ﴿فاصدَعْ بما تُؤمَر وأعرِضْ عن المشركين، إنّا كفيناك المستهزئين﴾.

وهكذا ابتدأ دين الله ينتشر، ولكن ابتدأت مرحلة التكذيب والمحاربـة لرسول الله (ص) والتنكيل بالمؤمنين به، إلى أن أذن الله بأن يهاجروا إلى الحبشة، وكانت الهجرة الصغرى. وكان من أمر قريش مـا كان من إرسـالهم إلى ملك الحبشـة وفداً ليستردّوا من هاجر، حيث رفض نجاشي الحبشة هذا الأمر، وأكرم

---

(١) و(٢) و(٣) أخرجه الطبري في تاريخه الجزء/٢ ص ٢١٧ والكامل لابن الأثير الجزء/٢ ص ٢٢، والإمام أحمد في مسنده الجزء/١ ص ١١ وص ١٥٩.

(٤) تاريخ الكامل لابن الأثير الجزء/٢ ص ٢٤، وفقه السيرة للشيخ محمد الغزالي ص ١٠٢.

المؤمنين المهاجرين، وأمّن لهم الإقامة في رعايته وحمايته.

وكان ذلك من جملة الأسباب التي دفعت طغاة قريش أن يضيّقوا على النبي ومن بقي معه من المؤمنين في مكة. فأعلنت مقاطعتها لبني هاشم وحاصروهم في شِعاب مكة، ومنعوا عنهم كل تموين وإمداد، وكتبوا بذلك كتاباً تعاهدوا فيه على التكاتف على محاربة الله ورسوله والمؤمنين، وعلّقوا ذلك الكتاب داخل الكعبة.

واستمر الحصار ثلاث سنين، وصبر النبي (ص) وبقية بني هـاشم ومن معهم من المؤمنين على الأذى، فأرسل الله حشرة فأكلت الكتاب المأثوم بحيث لم تترك منه إلا كلمتين هما: «باسمك اللهم».

وبذلك فشل أسلوب المقاطعة هذا. وانتصر الحق.

وبعد هذا الفشل للشرك في محاربة الإيمان، كانت معجزة الإسراء.

ثم كان عـام الحزن، حيث توفي فيه أكبر سَنَدَين للنبي (ص) في دعوته، زوجته خديجة أم المؤمنين، وعمه أبو طالب مؤمن قريش.

وقد قال رسول الله (ص) حينما توفي أبو طالب «ما زالت قريش كاعَّةً عني حتى مات أبو طالب»[1].

٨ ـ بيعة العقبة الأولى

وفي السنة الحادية عشرة من بدء الدعوة الإسلامية المباركة بمكة، تمّت أول بيعة من قبل جماعة من الخزرج جاؤوا إلى مكة، فالتقاهم النبي (ص) ودعاهم إلى الإسلام، فأجابوه وأسلموا ثم رجعوا إلى قومهم في المدينة يبشّرونهم بالدين الجديد، وينشرونه بينهم، فكانت هذه بيعة العقبة الأولى.

٩ ـ بيعة العقبة الثانية

وفي السنة التالية، جاء وفد من المدينة إلى مكة، والتقى رسول الله (ص)

---

(١) تاريخ الطبري الجزء/٢ ص ٢٢٢ ومستدرك الحاكم الجزء/٢ ص ٦٢٢.

وكان أعضاء هذا الوفد قد آمنوا به قبل لقائه فبايعوه على أن يسمعوا له ويطيعوا، وأن لا يخافوا في الله لومة لائم، وعلى أن ينصروه، ويمنعوه من كل عَدّوٍ إنْ هو هاجر إليهم ليقيم معهم في المدينة المنوّرة.

وكانت هذه هي بيعة العقبة الثانية.

١٠ ـ الهجرة الكبرى

وقد فتحت بيعة العقبة الثانية باب الهجرة واسعاً أمام أرتال المؤمنين الهاربين بدينهم من ظلم طغاة المشركين بمكة، وذلك إلى المدينة. وبقي رسول الله (ص) مع علي (ع) وغيره من المسلمين في مكة، إلى أن أذن الله له بأن يتركها مهاجراً إلى يثرب بعد أن قرّر المشركون قتله فنبّأه الله بمؤمراتهم.

﴿**وإذ يمكر بك الذين كفروا ليُثْبِتُوكَ أو يقتلوك، أو يُخرجوكَ ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين**﴾.

ولكن الله أنجاه منهم، فخرج من مكة بعد أن أمر ابن عمه علي بن أبي طالب بالمبيت في فراشه ويلتحف بِبُرْدَته، وكان (ص) يقرأ الآية: ﴿**وجعلنا من بين أيديهم سداً ومن خلفهم سداً فأغشيناهم فهم لا يبصرون**﴾.

وعندما اكتشفوا أن علياً هو الذي كان في فراش النبي، راحوا يقتفون أثره فلم يوفّقوا. وكان معه صاحبه أبو بكر، حيث لجئا إلى مغارة، فجاءت عنكبوت بإيحاء إلٰهي فنسجت خيوطها على بابها، وعندما وصل المشركون إليه ورأوا خيوط العنكبوت التي لم تُمَسّ تيقنوا أنه ليس فيها. وخاف أبو بكر خوفاً شديداً أنساه أنه برفقة رسول الله المؤيد من قِبَله تعالى. وقد حاول رسول الله (ص) تهدئته وبذلك نزلت الآية الكريمة:

﴿**إلا تنصروه فقد نصره الله إذا أخرجه الذين كفروا ثانيَ اثنين إذا هما في الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا فأنزل الله سكينته عليه وأيّده بجنود لم تَرْوها وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا والله عزيز حكيم**﴾ ومن الواضح أن الضمير في (عليه) وكذا في (ايّده) يرجع إلى رسول الله (ص).

١١ ـ في المدينة

وفي المدينة، ابتدأ (ص) ببناء أسس الدولة الإسلامية، فبنى أول مسجد في الأرض سمي بمسجد النبي (ص) وبنيت حوله الدُّور. وكان المسجد هذا مسجداً للعبادة، ومكاناً للاجتماعات وتداول أمور الأمة، والحكم والقضاء بين الناس، وَرَسْم الخطط العسكرية، وتعيين المبعوثين والولاة، كما كان مدرسة لتعليم المسلمين أحكام دينهم ودنياهم.

وفي المدينة آخى بين المهاجرين والأنصار، بأن أمر رسول الله (ص) كل أنصاريّ أن يتخذ له أخاً من المهاجرين، وعندما فرغ من ذلك، اتخذ (ص) علي بن أبي طالب أخاً له[1] وخاطبه بقوله: «أنت أخي في الدنيا والآخرة»[2].

وهكذا انطلق الإسلام ديناً ودولة، وتحقق أول نصر عسكري للمسلمين بقيادة رسول الله (ص) في السنة الثامنة للهجرة، من خلال معركة بدر الكبرى، حيث حطّمت القوة الضاربة لقريش في تلك المعركة الهجومية للمسلمين، بعد أن خاضوا قبلها في السنة الخامسة للهجرة أكبر معركة دفاعية وأولها هي معركة الخندق عندما هاجم المشركون المدينة ليقضوا على الإسلام في عاصمته الجديدة بمعاونة أعداء الله من يهودها.

وكانت نتائج معركة بدر الكبرى من أهم الأسباب التي اخلت الطريق أمام المسلمين إلى مكة عاصمة الإسلام في انطلاقته الأولى، حيث تم لهم بنصر الله فتحها في العام الثامن للهجرة في شهر رمضان المبارك.

وبنتائج معركة بدر، أفصح الإسلام عن عالميته، حيث بعث رسول الله (ص) البعوث والرسائل إلى ملوك وحكام الأقطار يدعوهم فيها إلى الدخول في دين الله الإسلام.

وهكذا شاء الله لدينه أن يعم بنوره الأرض كما وعد، وهو أصدق

---

(١) راجع السيرة النبوية لابن هشام الجزء/٢ ص ١٥٠.

(٢) صحيح الترمذي الجزء/٢ ص ٢٤٤، وكتاب الرياض لمحبّ الدين الطبري الجزء/٢ ص١٦٧.

الصادقين: ﴿لِيُظْهِرَه على الدين كلّه ولو كرِهَ المشركون﴾.

وفي السنة العاشرة حج رسول الله (ص) آخر حجة له مع حشد عظيم من المسلمين، ولذا سميت حجة الوداع. وفيها خطب آخر خطبة له في غدير خم ومما جاء فيها:

«أيها الناس، أن الله مولاي، وأنا مولى المؤمنين، وأنا أَوْلىٰ بهم من أنفسهم، فمن كنت مولاه فهذا علي مولاه، اللهم والِ من والاه، وعادِ من عاداه... وإني سائلكم حين تَرِدُونَ عَلَيّ عن الثقلين كيف تخلفوني فيهما، كتاب الله عز وجلّ وعترتي أهل بيتي، فإنه نبأني اللطيف الخبير أنهما لن ينقضيا حتى يردا عَلَيّ الحوض».

وعندما وصل (ص) إلى المدينة، اشتد به المرض، فأحس بأنها النهاية، فاستدعى علياً (ع) وأوصاه بجميع وصاياه، ثم انتقل إلى الرفيق الأعلى (ص).

وقد تولى علي (ع) تجهيزه، ثم أمر المسلمين بالدخول لإلقاء النظرة الأخيرة، وبعد أن صلّى جميع المسلمين عليه، دفنه علي (ع) وأهل بيته وجمع من الصحابة في الحجرة التي فارق فيها الحياة.

وصلى الله على محمد وآل محمد

---

(١) راجع الصواعق المحرقة لابن حجر نقلاً عن الترمذي والنسائي وابن حنبل، كما نص عليه الإمام أحمد في مسنده وقال: رواه ثلاثون صحابياً، كما رواه ابن ماجة في صحيحه ص ١٢.

الفصل السادس
المعاد

بحوث تمهيدية

١ ـ معنى المعاد

أ ـ المعاد في اللغة[1] .

المعاد : بالفتح ، مصدر ميمي ، من عاد الشيء ، يعود ، عوداً ، ومعاداً ، وعاد إليه ، وله ، وفيه ، وعليه ، بمعنى رَجَعَ .

وقد يطلق المعاد ، ويكون اسم زمان يراد منه وقت الرجوع .

وقد يطلق ، ويكون اسم مكان يراد منه مكان الرجوع .

ب ـ المعاد في القرآن .

وقد ورد هذا اللفظ في القرآن الكريم بإطلاقات مختلفة . قال تعالى : ﴿ **إن الذي فرض عليك القرآن لرادُّك الى معاد** ﴾[2] ﴿ **وَمَنْ عاد**

---

(١) راجع محيط المحيط للبستاني مادة ع . و . د . ومختار الصحاح لمحمد بن ابي بكر الرازي ، ومعجم الفاظ القرآن الكريم / مجمع اللغة العربية / م / ٢ . ع . و . د .

(٢) القصص / ٨٥

فأولئك اصحاب النار هم فيها خالـدون ﴾[1] ﴿ والقمر قـدّرناه منـازل حتى عـاد كالعـرجـون القـديم ﴾[2] ﴿ قـد افتـرينـا عـلى الله كـذبـاً إن عُـدنـا في ملتكم ﴾[3] ﴿ منهـا خلقنـاكم وفيهـا نعيـدكم ومنهـا نخـرجكم تـارة اخرى ﴾[4] ﴿ كما بدأنا اول خلق نعيده ﴾[5] .

وقد عُبّر في القرآن الكريم عن المعاد بمعناه الزماني او المكـاني . بألفـاظ كثيرة .

مثـل : يـوم الـدين[6] ، اليـوم الآخـر[7] ، يـوم القيـامـة[8] ، يـوم الفصـل[9] ، يـوم الحسـاب[10] ، يـوم التـلاق[11] ، يـوم الآزفـة[12] ، يـوم التّـنـاد[13] ، السـاعـة[14] ، يـوم الجمـع[15] ، يـوم الـوعيـد[16] ، يـوم

---

(1) البقرة / ٢٧٥ .
(2) يس / ٣٩ .
(3) الاعراف / ٨٩
(4) طه / ٥٥ .
(5) الانبياء / ١٠٤ .
(6) الحجر / ٣٥ .
(7) البقرة / ١٧٧ .
(8) البقرة / ٨٥
(9) الصافات / ٢١
(10) ص / ٥٣ .
(11) غافر / ١٥ .
(12) غافر / ١٨ .
(13) غافر / ٣٢ .
(14) غافر / ٤٦ .
(15) الشورى / ٧ .
(16) ق / ٢٠ .

الخروج [1] ، يوم التغابن [2] ، اليوم الموعود [3] ، الحشر [4] . . .

ج ـ المعاد في الاصطلاح

عُرِّف المعاد بأنه « الرجوع الى الوجود بعد الفناء ، او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق ، والى الحياة بعد الممات ، والأرواح الى الأبدان بعد المفارقة »[5] .

وعرَّفه ابن سينا في رسالته الأضحوية[6] بأنه « الحال الذي كان الشيء فيه فباينه فعاد إليه ، ثم نقل الى الحالة الأولى او الى الوضع الأول الذي يصير اليه الإنسان بعد الموت وانفصل عنه قبل الحياة الأخرى . » .

* * * *

٢ ـ ما هو الموت ؟

لما كان المعاد يتوقف على الموت ، استدعانا ذلك الى طرح هذا السؤال : ما هو الموت ؟

الموت ، من الحقائق البديهية ، التي لا يمكن ان يختلف فيها اثنان على هذه الأرض ، بليدين كانا او نابغتين ، غنيين او فقيرين . . .

وكما ان الموت من البداهة بمكان ، فقد اصبح من البداهة ايضاً حتى

---

(١) ق / ٤٢ .
(٢) التغابن / ٩ .
(٣) البروج / ٢ .
(٤) ق / ٤٤ .
(٥) عبد الحكيم السيالكوتي في شرحه لمواقف الإيجي المطبوع بهامشه الجزء ٨ / ٢٨٩ .
(٦) نقله عنه الدكتور محمد عاطف العراقي في كتابه « النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد بهامش ص : ٢٩٣ .

بنظر العلم الحديث ـ ان حقيقة الموت ، سر من الأسرار التي لم يستطع احد ان يصل الى كنهها ، او يسبر أغوارها .

حتى ان الماثي إجابة على سؤال : لماذا الموت ؟ والتي وُضِعَت من قِبَل العلماء ، لم تعْدُ ان تكون تكهنات ونظريات ، لم تَرْقَ بَعدُ الى مرتبة الحقيقة العلمية التي لا جدال فيها .

وكل ما يمكن ان يقال في هذا الصدد ، هو ان الجسم الإنساني في لحظة ما ، يتوقف عن العمل ، ليصبح جثة هامدة لا حراك فيها ، ولا حياة .

فيقال : مات ! . . .

غاية الأمر . ان شيئاً ما ، كان يتصرّف في هذا الجسد ، ويدبره ، . وان هذا الشيء قد انصرف عن تدبيره والتصرّف فيه ، بعد ان فقد ذلك البدن استعداده وقابليته ، فتركه وانفصل عنه .

وهذا الشيء ، هو الذي يعبّر عنه الإلهيون بالروح او النفس . . .

٣ ـ النفس بين التجريد والتجسيد

تمهيد

لا إشكال ، في الارتباط الوثيق ، بين مسألة البت في امر النفس من تجردها او تجسُّدها وبين القول بخلودها . إذ إن القول بالخلود ، متوقف توقفاً جوهرياً على اختيار القول بتجرد النفس .

كما لا يخفى ، مدى الارتباط الوثيق ، بين مسألة خلود النفس وبين الايمان بعقيدة المعاد .

ولعله لأجل هذا الارتباط ، يصر ابن رشد الفيلسوف ، على التسوية بين خلود النفس والمعاد في غالب كتاباته وإن يكن المفهوم من مجمل

كلامه حول موضوع المعاد ، انه لا يؤمن بغير المعاد الروحاني ، وإذا كان لا بد من أجسام لهذه الأرواح ، فإنها « امثال هذه الأشياء التي كانت في هذه الدار ، لا هي بعينها ، لأن المعدوم لا يعود بالشخص ، وانما يعود الموجود لمثل ما عُدِم لا لعين ما عُدِم . . . »[1] .

أ ـ من المراد بالنفس ؟

المراد من « لفظة النفس الشيء الذي يشير اليه كل انسان بقوله : انا ، حين يقول : انا فعلت ، وانا ادركت . »[2]

وقد ذهب ابن حزم ، الى انها كلمة مرادفة لكلمة الروح[3] .

ب ـ نعم للتجريد

ذهب اكثر الفلاسفة والمتكلمين المسلمين ، بل الفلاسفة الإلهيون قاطبة[4] ، الى القول بأن النفس جوهر روحاني ، قائم بنفسه ، وغير متحيز ، مما يؤهلها للخلود والبقاء .

وإن كان هؤلاء واولئك قد اختلفوا فيما بينهم ، في طرق الاستدلال على ذلك ، حيث عوّل الفلاسفة فيما ذهبوا اليه من تجرّد النفس على العقل . بينما ذهب كثير من المتكلمين[5] ، الى ان العقل وحده لا يفي بالغرض ، إذا تجرّد عن دلالة الشرع . . . ولذا نجد أبا حامد الغزالي

---

(١) يراجع للاطلاع على رأي ابن رشد في المسألة، كتابه « تهافت التهافت » ص / ١٢٩ كما يراجع كتابه الآخر « البحث عن مناهج الأدلة » ص / ٢٣٩ وما بعدها .

(٢) الاربعون للرازي ص / ٢٦٤ ـ

(٣) الفصل / ٥ / ٧٤ و ٤ / ٧٠ وما بعدها .

(٤) تهافت التهافت لابن رشد ص / ٨٣٣ ـ

(٥) تهافت الفلاسفة للغزالي ص / ٢١٠ ـ ٢٣٥ .

يقول[1] :

« وانما نريد ان نعترض الآن على دعواهم ـ اي الفلاسفة ـ معرفة كون النفس جوهراً قائماً بنفسه ببراهين العقل . ولسنا نعترض اعتراض من يبعد ذلك من قدرة الله ، او يرى ان الشرع جاء بنقيضه بل ربما نبيّن في تفسير الحشر والنشر ، ان الشرع مصدِّق له ، ولكننا ننكر دعواهم دلالة مجرد العقل عليه ، والاستغناء عن الشرع فيه . . . »

ونرى ابن رشد الفيلسوف[2] . يعزو هذا الخلاف حول كيفية الاستدلال وطرقه بين الفلاسفة والمتكلمين ، المسلمين ، الى غموض امر النفس .

وحيث إن الله سبحانه ، لم يختص به من الناس إلا العلماء الراسخين في العلم ، ولذلك قال سبحانه : ﴿ **ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلاً . . .** ﴾[3] .

ج ـ الأدلة العقلية على التجريد

وقد استُدل على تجرد النفس بعدة أدلة[4] نورد بعضاً منها مبتعدين ما امكن عن الغموض والتعقيد .

الدليل الأول : ان النفس محل لعوارض ، من اوضح خصائصها البساطة وعدم التركيب ، كواجب الوجود لذاته ، فمن

---

(١) تهافت الفلاسفة للغزالي ص / ٢١٠ ـ ٢٣٥ .

(٢) تهافت التهافت ص / ٨٣٣ .

(٣) الإسراء / ١٧ .

(٤) راجع شرح تجريد الإعتقاد للعلامة الحلي ص / ١٣٨ وما بعدها ، والأربعين في اصول الدين للرازي ص / ٢٦٤ وما بعدها ، والمواقف للإيجي مع شرحها للجرجاني / ٧ / ٢٤٥ وما بعدها .

الثابت ان ذاته تعالى غير قابلة للقسمة والتركيب بأي وجه من الوجوه . والعلم به عارض على النفس . واذا كان المعلوم غير قابل للقسمة والتعدد ، كان العلم به غير قابل لذلك ، لضرورة تَطَابُقِ العلم مع معلومه ، وإذا تم هذا ، لا بد وان يكون محل هذا العارض . . وهو النفس . . مجرداً عن الجسمية والتحيّز ، انطلاقاً من مقولة استحالة حلول المجرد في المادي .

الدليل الثاني : ان القوة الحالّة في الجسم المادّي ، تضعف بضعفه ، ولذا نجد قوة الانسان حال الكهولة او الشيخوخة ، أقل من قوته حال الشباب او الرجولة . بينما نرى عكس ذلك بالنسبة الى النفس ، فإنها حال الشيخوخة تقوى وتكثر تعقلاتها ، وهذا دال على انتفاء تبعية النفس للجسم في حال ضعفه ، والا لضعفت وقويت بضعفه وقوته ، وذلك دال على انها ليست جسماً ولا شيئاً من مقولته.

الدليل الثالث : ان النفس البشرية ، تستطيع ما تعجز عنه الأجسام المادية .

فالاجسام المادية ، لا تقوى على ما لا يتناهى ، في حين ان النفس البشرية ، تقوى على تعقّل الأعداد الغير المتناهية مثلاً ، وهذا يدل على مغايرتها للأجسام ، فتكون مجرّدة وبسيطة .

د ـ تعقيب وتوضيح .

من كل ذلك ، يتضح لنا ، ان النفس مما لا يمكن ان يتطرّق اليها الفناء والفساد .

لأن الفناء والفساد انما يتطرّقان الى الأجسام المادية المركّبة ، التي تتحلّل بتحلّل اجزائها التي تتألف منها . ومن الواضح ان الشيء عدم عند عدم جزئه .

ولما كانت النفس جوهراً روحانياً ليس من مقولة المادة والأجسام المادية في شيء ، جوهراً بسيطاً ليس لها اجزاء ، وبالتالي غير قابلة للقسمة والتركيب ، استحال على يد الفناء أن تمتد اليها .

وهذا هو معنى بقائها وخلودها .

٤ ـ مع الماديين

الماديون ، هذه الفئة التي سجنت الانسان ضمن قمقم عالم الضرورات ، ونظرت اليه على انه شيء من الأشياء ، او مجرد آلة معقّدة التركيب ، تنتهي الى العدم ، عندما تتآكل قطعها واجزاؤها ليؤتى بآلة جديدة تحل محلها وتؤدي نفس الدور وهكذا .

من الطبيعي جداً ، ان ينكر هؤلاء الماديون المعاد .

وبنتيجة التأمل في كلماتهم بشكل عام ، فإن انكارهم هذا ، يستند في حقيقته ، الى إنكارهم المطلق للروح ، وإصرارهم على القول ، بأن الشعور ما هو الا نتيجة ردود الفعل العصبية ، لمؤثرات العالم الخارجي المحيط بالانسان ، وتفاعل الاعصاب معها .

وبديهي عند هؤلاء ، انه بالموت ، يتحلل الجسم ويتلاشى ، فلا يعود هناك ما يسمى بالنظام الجسماني الذي هو محل للجهاز العصبي ، فلا مجال بعد ذلك لإمكانية حياة بعد هذا التلاشي والتحلل المعبّر عنه بالموت .

والحقيقة ، ان هذه الحجة التي استند اليها هؤلاء الجاحدون ، تتكىء على مقولة فاسدة ، مضمونها ، ان الروح ليست الا تفاعلات

كيماوية محضة تُفرَز إفرازاً داخل اعضاء البدن .

والذي أدى بهم الى هذه المقولة ، عدم ايمان الماديين ، إلا بما يخضع للتجربة والحواس ، والانابيب المختبرية ولذا انكروا عالم الغيب . ووصموا الأديان بالخرافة ، لأنها هي التي ابتكرت هذه المفاهيم .

فالله ، والملائكة ، والجن ، والوحي ، والروح ، والآخرة ، ما هي إلا أباطيل في نظرهم ، لأن انابيب مختبراتهم لم تثبتها .

وقد نسي هؤلاء ، او تناسوا ، ان عدم إثبات التجربة لشيء ، لا يدل حتى في منطق العلم الذي يؤلهون ، على عدم وجوده ، انطلاقاً من القاعدة الفلسفية التي تنص ، على ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود .

ثم ، هل ان هؤلاء الماديين ، استطاعوا ان ينفذوا بالتجربة الى حقائق الاشياء ، ويخضعوها لأنابيبهم المختبرية ؟

فالطاقة مثلاً ، حقيقة ثابتة عندهم لا تقبل الشك ومع ذلك ، فهم لا يستطيعون ان يفهمونا ، او ان يدّعوا فهم ماهية هذه الطاقة ، او ان يجعلونا نلمسها او نحسها .

وكذلك الذرة ، بل المادة نفسها .

وعليه ، بناءً على مذهبهم ، يجب ان ننفي وجود الطاقة ، او الذرة ، او المادة !!!؟

وهذا سخف وأيما سخف .

وقد ناقشنا دعاوى هؤلاء ، وفنّدناها في الفصل الثاني من هذا الكتاب ، حيث بيّنا بالأدلة والبراهين العقلية والعلمية ان هذا المذهب ، لا يستطيع ان يفسّر حتى نفسه .

ونبهنا هناك ، على ان المادة التي اقاموا على اساس منها كل مقولاتهم

اثباتاً ونفياً ، لا تصلح اساساً لإثبات ما رَمَوا اليه ، من ان العالم « منطو على ذاته ، ومكتف بذاته ، ومعتمد على ذاته ، ومدير لذاته . » وأن « الكون يقف على رجليه غير معلّق بأربطة حذاء كونية » .

وما اصدق ما قاله العالم الأمريكي سيسيل :

« ان الطبيعة لا تفسِّر شيئاً من الكون ، وانما هي بحاجة الى تفسير » .

ومن هنا ، فإن الحديث عن المعاد واليوم الآخر لا مجال فيه للفكر المادي والمذاهب الالحادية بحال .

٥ ـ المعاد : جولة مع التاريخ

الملفت في فكرة المعاد ، انها رافقت مسيرة الانسانية ، منذ العصور الموغلة في القدم . حيث نجد حضارات سادت ثم بادت ، وأمماً كثيرة ، تركت لنا في تراثها ما يؤكد اعتناقها لهذه الفكرة ، وإذعانها لعقيدة الآخرة .

حتى ان هذا التراث في بعض جوانبه ، يصوّر تصويراً دقيقاً ـ حسب مفاهيم اصحاب ـ بعض مشاهد الآخرة وفصولها ، مع ما تستبطنه من مظاهر التحقير والعذاب ، او التكريم والثواب ، وفق ما يستحقه هذا الإنسان نتيجة لمسلكيته في الدنيا ، من كونه خيّراً او شريراً ، مطيعاً او عاصياً .

فالبابليون والكلدانيون[1] ، صوّروا في ما تركوه مصير الموتى بعد

(١) يراجع حول كل هذه المعتقدات عن اليوم الآخر عبر التاريخ كتاب « على هامش تاريخ مصر القديمة » لعبد القادر حمزة باشا ، وكتاب « الفلسفة الشرقية » للدكتور محمد غلّاب .

الموت ، وكيف انها تذهب الى مكان مظلم تحت الأرض اطلقوا عليه اسم (أرالو) حيث يحاكمهم (ألات) على ما عملوه في دنياهم . . .

وكذلك الفرس ممن جاؤ وا بعدهم بألف سنة تقريباً ، نجد عقيدة اليوم الآخر واضحة فيما خلّفوه من تراث حول الزرادشتية . فالإنسان عندما يموت « تظل الروح ثلاثة أيام وثلاث ليال معلقة الى جانب الجسم ، منعمة بنعيمه ، او معذبة بعذابه » .

ثم يذكرون ما يجري لها ـ حسب معتقدهم ـ عند فجر اليوم الرابع . ويتحدثون عن معبر الحساب . مع وصف دقيق له . « هذا المعبر الذي يتسع امام الاخيار ، ويضيق حتى يكون ادق من الشعرة وأحدّ من الشفرة أمام الأشرار ، حيث يهوي هؤلاء في جحيم مظلم ، واما الاخيار فيذهبون الى النور ، وهناك يستمتعون بالسعادة الأبدية . . . » .

وكذلك ، لو اطلعنا على الأساطير الإغريقية ، وبخاصة ملحمة « الأوذيسة » لهوميروس ، لوجدنا عقيدتهم باليوم الآخر واضحة جليّة ، وإن حسب تصوراتهم انفسهم عنها .

ولعل اقدم تراث عثر عليه في العصور الحديثة ، وقد بدت فيه عقيدة الآخرة ، بعد هذه الحياة ، هو التراث المصري أيام الأسرة الخامسة ، اي حوالى سنة ٢٦٠٠ ق . م . حيث نجد تفاصيل وافية ودقيقة لحنايا عقيدتهم هذه ، ووصفاً عجيباً لفصول ما يجري في هذا اليوم ، بل لما يجري ـ حسب معتقداتهم ـ للميت ، منذ ان ينزل في قبره ، وإلى ان يصل بعد رحلته الطويلة الى أبواب المحكمة الإلهية الكبرى ، التي يرأسها « أوزريس » نفسه ، يساعده فيها « توت » إله الحكمة والعدل . و « انوبيس » وزير دفن الأموات ودليلهم الى الآخرة . و « حوريس » ابن اوزريس وإيزيس . و « معات » إلهة الحقيقة والعدل . إضافة الى اثنين وأربعين قاضياً . . . حتى إذا انتهت المحكمة من النظر في قضيته ، اصدرت حكمها المناسب عليه إما عذاباً او ثواباً ، جحيماً او نعيماً .

وكتاب « الموق » الذي اكتشف قبل فترة طويلة ، وكـان قد كُتِب ايـام الـدولـة الـوسـطى ، يلخص هـذه العَقيـدة ـ اليـوم الآخـر ـ عنـد قـدمــاء المصـريـين ، ويبـين طقـوسهـا . ومن هنـا نجـد عـلى تـوابيتهم المكتشفـة في مقابرهم ، نقوشاً تصوّر محكمة ومحـاكمة وميـزان وصورة اوزريس يجلس على عرشه حاملاً عصاه وكرباجه ، يحيط به اثنان واربعون قاضياً .

هذا فيما يختص الأمم الوثنية عبر التاريخ .

واما بالنسبة للأديـان المعروفـة ، فإنـه ليس من دين منها ، إلا وجعـل لعقيدة اليوم الآخـر ، مكانـاً بارزاً بـين دعائمـه الكبرى التي يتكىء عليهـا ، واصول عقيدته التي يدعو الى اعتناقها . . . (١)

الغرض من هذا العرض

وليس غرضنا من هذا العرض ، مجرد زيادة معلومـاتنا التـاريخية حـول الأمم الغـابرة ومعتقـداتها ، بـل اردنا من خـلالـه ، ان فكـرة المعـاد وعقيـدة الآخـرة ، ليست « مجرد اسـطورة وافتراض ، بـل هي حقيقـة ثبت وجـودهـا بالتجربة التاريخية » وهذا وحده يصلح دليلاً علمياً على حقانيتها .

هذا الدليـل العلمي ، يتكوّن من تجـربة عـاشتها البشـرية عـلى امتداد تاريخها المتـطاول الوف السنـين ، وفي مختلف اطوارهـا ومراحلهـا وهي ، وان اختلفت في تصـورها لتلك التجـربة ، تبعـاً لاختلاف درجـة الوعي ومـرتبـة التحضّـر لدى كـل فصيـل منهـا ، الا ان كـل فصـائلهـا اجمعت عـلى نقـطة محـورية ثـابتة مـع كل هـذه التصورات ، تلك هي الإيمـان بحياة بعـد الموت يسعد فيها البرّ ويشقى فيها الفـاجر ، فهـل يمكنك ان تتصـور ـ بوجـدانك ـ « اكـذوبة بـإمكانها ان تعيش هـذه الألوف من السنـين ، ويمـارس طقـوسهـا

---

(١) راجـع للاطـلاع بشكل مسهب عـلى كل ذلـك كتاب « مشـاهد القيـامة في القـرآن » لسيد قطب ص / ٢٨ وما بعدها .

ملايين البشر على تعاقب اجيالهم وتباعد أزمنتهم واحقابهم وبلدانهم ، كلهم يتفقون عليها ، وينظرون اليها بعين الرهبة لاعتقادهم بقداستها ، ويتعاملون على اساسها ، دون ان يلاحظ عليهم شيء يثير الشك بواقعية القضية التي يؤمنون بها ، ويدعون انهم يحسّونها ويعيشون معها . . . »

« لقد قيل قديماً ، ان حبل الكذب قصير ، ومنطق الحياة يثبت أيضاً ، ان من المستحيل عملياً بحسب الاحتمالات ، ان تعيش اكذوبة بهذا الشكل ، وكل هذه المدة ، وضمن تلك العلاقات والأخذ والعطاء ، ثم تكسب ثقة البشرية بشكل عام .

وبهذا ، ندرك ان عقيدة الآخرة تعتبر بمثابة تجربة علمية ، لإثبات ما لها من واقع موضوعي والتسليم بها ، والإذعان لها .

* * * *

المبحث الأول

حقيقة المعاد

تمهيد :

هل ان حقيقة المعـاد . مستعصية عـلى الإدراك ، يكتنفها الغمـوض ، ويلفّها الإبهام ؟ ام ماذا . . . ؟

الـواقـع ، ان حقيقـة المعـاد ، تبـدو لي ، واضحـة لا إبهـام فيهـا ولا غموض . . .

ذلك ، اننا بعد ان فهمنا نتيجة عملية المـوت بالنسبـة لهذا الانسـان ، او لأي كـائن حي ، وانها عبارة عن مفـارقة الـروح للبدن ، مـع مـا يستتبـع ذلك من تلاشي اجزائه ، بعد تفرّقها وانحلالهـا . وعلى ضـوء ما ذكـرناه من تعريف للمعاد في الاصطلاح ، لا يعود هنالك كبير عناء في تصـوّر حقيقة مـا يحصـل من خـلال المعـاد . إذ لا تعـدو هـذه الحقيقـة ان تكـون جمـع تلك الأجـزاء التي تفـرقت بـالمـوت ، والتـأليف بينهـا ، وتـركيبهـا من قِبَـل الله سبحانه ، ثم رد الروح المفروضة البقاء اليها ، فتكون النتيجـة ، رجوع هـذا المخلوق الذي كان قبل الموت ، الى ما كان عليه جسداً وروحاً .

أ ـ الاقوال في المسألة

وقد توزعت آراء الفلاسفة الإلّهيين ، وعلماء الكلام المسلمين ، حول حقيقة المعاد على خمسة أقوال ، وفق ما عرضه الإمام الرازي[1] :

١ ـ معاد جسماني فقط . وهو قول اكثر المتكلمين .

٢ ـ معاد روحاني فقط . وهو قول اكثر الفلاسفة الإلّهيين .

٣ ـ معاد جسماني روحاني . وهو قول اكثر المحققين .

٤ ـ إنكار المعاد مطلقاً . وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين .

٥ ـ التوقف في المسألة . وقد نسِب الى جالينوس .

ب ـ مع المنكرين للمعاد الروحاني

والحقيقة ، ان إنكار هؤلاء للمعاد الروحاني كان ناشئاً من احدى مقولتين :

١ ـ إما لإنكارهم النفس الناطقة المجردة ، وادعائهم بأنها هي البدن ، وليست شيئاً آخر وراءه .

٢ ـ وإما لإنكارهِم كون النفس جوهراً مستقلّاً قائماً بذاته ، بل هي في نظرهم عرض كسائر اعراض الجسم تزول بزواله .

وقد نسب هذا الرأي لأبي الهذيل العلّاف[1] من شيوخ المعتزلة .

---

(١) الفصل لابن حزم / ٥ / ٧٤

وإن كان هؤلاء لا يرون محيصاً عن الالتزام بأن الله يـوم القيامـة ، يخلق في البـدن المعاد بعينـه ، حياة وإنسانية جـديدة ، بعـد ما رمّ وتفتت ، ويصير ذلك الإنسان بعينه حياً[1] .

مناقشة هذا القول

ونحن لن نجد كبير عنـاء في بيان فسـاد هذا القـول أما ادعـاؤهم بأن النفس عـرض كبقية أعـراض هذا البـدن ، فقد تبـين لنا بمـا لا مزيـد عليـه فساد مثل هذا الادعاء ، عندما اقمنا الأدلة المنـطقية الـوافية عـلى تجرد النفس في بحـوثنا التمهيـدية من هـذا الفصل واثبتنـا هناك انها جـوهر روحـاني قائم بنفسه ، مغاير للبدن ، وليس تابعاً له .

ونـزيد هنـا ، بأن العـرض إنما يبـطل ، عند مـزايلته الحـامل لـه ، في حين نرى عكس ذلك ، فقد يذهب الجسد عضواً عضواً بـالقطع والفسـاد ، ونجد الذهن والتدبير والإرادة والعقل وسائر قوى النفس باقية .

ثم ان اصحـاب هـذا القـول ، ممن يؤمنـون ولا شـك بـالاسـلام وكتابه ، ونحن عنـدما نـرجع الى هـذا الكتاب ، نجـده يبطل دعـواهم هذه بالنص . قال تعالى :

﴿ الله يتـوفى الأنفس حين مـوتها ، والتي لم تمت في منـامها ، فيمسـك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى الى اجل مسمى . . ﴾[2] .

فالأنفس هي المتوفاة حال النـوم والموت ، ثم تـرد عند اليقـظة وتمسك عنـد الموت . ولا يعقـل ان العرض يمكن ان يتـوفى فيفـارق الجسم الحـامـل

---

(١) يراجع « رسالة اضحوية في ا‌ـ المعاد » لابن سينـا ، نقله عنه الـدكتور محمـد عاطف العراقي في كتابه « النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص / ٢٩٣ .

(٢) الزمر / ٤٢ .

له ، ويبقى كذلك عَرَضاً ، ثم يردُّ بعضه ويمسك بعضه !؟

وبالنسبة لدعواهم الأخرى ، وهي ان النفس والبدن شيء واحد ، وليست شيئاً آخر . فدفعها من جهتين .

الأولى : ما سبق وذكرناه في رد ادعائهم الأول وهو اننا قد اقمنا في مبحث تجرد النفس ، البراهين المنطقية على انها جوهر قائم بذاته ، مغاير للبدن ، وغير تابع له

الثانية : بتحقيق ماهية الانسان ، من خلال محاولتنا الاجابة على هذا السؤال :

ما الانسان ؟

والاجابة على هذا السؤال ، لا تبين فقط ، فساد دعوى هؤلاء المنكرين للمعاد الروحاني بعد ان اعتبروا ان الانسان هو هذا الجسد فقط بل سوف يتبين من خلالها فساد دعوى من ذهب الى انكار المعاد الجسماني أيضاً ، بعد ان اعتبر ان الإنسان هو الروح فقط .

ما الإنسان ؟

هل هو هذا الجسد فقط ؟ او الروح فقط ؟ او كلاهما ؟ الحقيقة ، ان الإنسان المخلوق ، ليس كتلة من لحم ودم وعظام واعصاب فقط ، تتمثل فيما يسمى بالجسد . ليس الانسان قبضة من تراب تحاول أبداً ان تشده الى اسفل ، لتمرّغ وجهه بالوحل وتفرقه في الضرورات .

وليس نفخة من روح تحاول ابداً ان تشدّه الى فوق ، فتتركه مجذوباً يحدّق في السماء ينسى وجوده حتى يصيبه الدوار والهذيان .

انه ليس هذا وحده ، ولا ذاك وحده . وانما هو مزيج من هذا وذاك .

إنه جسد يحيا ، وروح تحلّق ، وعقل يتسامى .

والى هـذا يشير قـول رسول الله (ص) : « إن لجسـدك عليك حقـاً ، وإن لروحك عليك حقاً . . . » .

والانسـان ، عندمـا وجد في هـذا الكون جسـداً وعقلاً وروحـاً ، انمـا أريـد له من خـلال هـذا المـزيـج المتفـاعـل ، ان يحقق ذاتـه عـلى الأرض في اكمـل صـورة ممكنـة وأتمهـا ، ليحقق فيـه معنى كـونـه خليفـة لله في حـدود إنسانيته .

بهذه النظرة فقط ، ينبغي ان يتناول هذا الإنسان .

وأية نظرة اخرى تتناول هـذا الانسان بشكـل مبتور ، تتنـاوله عـلى انه جسـد فقط ، او على انـه روح فقط ، فهي نـظرة سـطحيـة او نـظرة غبيـة ، تؤدي الى تمزيقه وشرذمته ، وتحويله الى مادة عمياء ، او حلم مبهم .

وهذا المنطق ، هو ما تقتضيه الضرورة .

فمن من العقلاء مستعد ان يشـير بكلمة « أنـا » الى ذاته ويـدّعي بأنـه يقصد جسده فقط ، او روحه فقط ؟

إن كلمـه « أنا » إنمـا تعبّـر لا عن هـذه الـذات التي تشغـل حيّـزاً من فـراغ المكـان ، وانمـا عن هـذه الـذات التي تتحـرك في هـذا الحيّـز ، تفكـر وتتصـور ، وتشتاق وتـريد بجـوانحها الـظاهـرة والخفيـة ، ثم تتحـرك لتنفـذ إرادتهـا من خـلال جـوارحهـا من يـد او رجـل او عـين او اذن او لسـان أو غيرها .

بـل ان هذا المنـطق ، هو منـطق العلم ، الذي يـأبى ان يتعـامـل مـع جسـد هـذا المخلوق فقط ، او روحـه فقط ، وإنمـا ينكب عـلى دراستـه والتعامل معه ، في بحوثـه ودراساتـه واختباراتـه ، على مجمـوعة هـذه الذات التي يعبّر عنها بكلمة إنسان ، من خلال جسده وروحـه ، مادتـه وصورتـه ، حركاته الظاهرة وخلجاته الباطنة ، حتى يتغلغل في اعمـاق شعوره ، بـل ولا شعوره .

ومنطق العلم ، ينظر الى هذا الانسان على انه كالنهر الجاري « المملوء دائماً بالمياه ، لا يمكن ان نجد به نفس الماء الذي كان يجري فيه منذ برهة ، لأنه لا يستقر . . . حتى انه يأتي وقت لا تبقى فيه - اي الجسم - اية خلية قديمة ، لأن الخلايا الجديدة اخذت مكانها ، هذه العملية تتكرر في الطفولة والشباب بسرعة ، ثم تستمر بهدوء ملحوظ في الكهولة . ولو حسبنا معدل التجدد في هذه العملية فسوف نخرج بأنها تحدث مرة كل عشر سنين . . . »[1] .

وهنا ، يحق لنا ان نسأل اصحاب القول بأن الانسان هو هذا الجسد فقط ، اي جسد يقصدون ؟

هل هو الجسد الذي كان والانسان في مرحلة الطفولة ؟

او هو الجسد الذي كان والانسان في مرحلة الشباب ؟

او الجسد الذي كان والانسان في مرحلة الرجولة ، او الكهولة ، او الشخوخة ؟

ومن الواضح ، انه مع كل هذه المتغيرات التي تطرأ على هذا الجسم ، فإن هوية الانسان باقية من أول العمر الى آخره .

ولا إشكال في ان المتبدل مغاير للباقي . وهنا نعود لنسأل هؤلاء الذين يدّعون بأن الانسان هو الجسد فقط ، عن هذا الشيء الباقي ، المغاير له ، وهو المتبدّل باستمرار .

ثم ان الانسان قد يغفل عن بدنه واعضائه الظاهرة والباطنة ، ومع ذلك يبقى متصوراً لذاته ونفسه ، فهل يعقل ان يتصور كل ذلك بواسطة ما هو غافل عنه ؟

---

(١) راجع الاسلام يتحدى لوحيد الدين خان ص / ٨٣ وما بعدها .

ثم إن هؤلاء الذين يدّعون بأن البدن وحده هو هذا الإنسان . بعد ان نفوا وجود النفس الناطقة المجردة ، وأولئك الذين يدعون بأن النفس وحدها هي هذا الانسان ، هم من المتكلمين[1] المسلمين والفلاسفة الإلٰهيين[2] ، وهؤلاء وأولئك يعتقدون بما جاء في القرآن الكريم .

فقد وردت في القرآن الكريم ، عشرات الآيات ، امراً او نهياً ، إنشاءً او إخباراً ، ومن هذه الآيات نستفيد ، ان المأمور والمزجور ، او المخبر عنه ، هو هذا الكائن المجسّد الظاهر للحس . وان هذه الحكاية ، اتت بلفظ الإنسان تارة ، وبلفظ البشر اخرى ، وبصيغ الإفراد والتثنية والجمع . قال تعالى : ﴿ **واذا مس الانسان الضر دعانا لجنبه او قاعداً او قائماً** ﴾[3] قال تعالى : ﴿ **وهو الذي خلق من الماء بشراً فجعله نسباً وصهراً** ﴾[4] وقال تعالى : ﴿ **اخرجوا آل لوط من قريتكم انهم اناس يتطهّرون** ﴾[5] وقال تعالى : ﴿ **فقالوا انؤمن لبشرين مثلنا** ﴾[6] .

ففي كل هذه الآيات وغيرها الكثير الكثير ، إنما تحدث الله سبحانه عن هذا الانسان بكله ، جسده وروحه معاً .

من اجل هذا ، من اجل ان الانسان هو المجموع المركب من جسده وروحه ، نجد عالماً كبيراً كألكسيس كاريل[7] يصرّح بأنه قضى الشطر الأكبر من حياته في المعمل يدرس الكائنات الحية ، والشطر الباقي في العالم الفسيح يراقب بني الإنسان ، ويحاول ان يفهمهم ، نجد هذا العالم يقول عن الانسان : « فإذا نظر اليه من الداخل ، فإنه يبدي للمراقب وهو ذاتنا ، افكاره وميوله ورغباته ، وافراحه واحزانه ، وإذا نظر اليه من

---

(١) و (٢) الأربعون في أصول الدين للرازي ص / ٢٨٧ .

(٣) يونس / ١٢ .

(٤) الفرقان / ٥٤ .

(٥) النمل / ٥٦ .

(٦) المؤمنون / ٤٧ .

(٧) ذكر ذلك في مقدمة كتابه « الانسان ذلك المجهول » ص / ٧ .

الخارج ، فإنه يبدو على شكل الجسم ، جسمنا . وهكذا يتخذ الانسان مظهرين مختلفين اختلافاً كلياً . ولهذا السبب ، نظر اليه باعتباره مكوناً من جزأين : الجسم والروح »[1] .

ويقول في موضع آخر : « ذلك لأن الروح غير قابلة للفصل عن الجسد ، والهيكل عن الوظيفة ، والخلية عن الوسيط »[2]

بعد كل ذلك ، يتضح بشكل لا غموض فيه ، ان الانسان المبتدىء اول خلقته ، هو هذا المزيج المتفاعل من الروح والجسد ، وأنه هو بعينه المعاد يوم القيامة . وصدق الله حيث يقول :

﴿ كما بدأنا اول خلق نعيده وعداً علينا إنا كنا فاعلين ﴾[3]

وانما اطلنا الحديث حول هذه النقطة بالذات ، باعتبار ان بتوضيحها وتجليتها ، يتضح فساد قولين اثنين من الأقوال الخمسة في مسألة المعاد .

حيث إن الذين ذهبوا الى إنكار المعاد الروحاني ، انما استندوا الى كون هذا الانسان هو الجسد فقط .

كما ان الذين ذهبوا الى إنكار المعاد الجسماني من الفلاسفة الإلهيين . والتزموا بكون المعاد روحانياً فقط ؛ إنما استندوا الى عكس تلك المقولة ، اي ان الانسان هو النفس الناطقة المجردة[4] .

وإن كان القائلون بالمعاد الروحاني فقط ، لا يرون محيصاً عن جسد يوم القيامة تحل فيه الروح ، الا انهم يقولون ، بأن الله ، يخلق للروح بدناً تتعلق به ، وتتصرف فيه كما كان في الدنيا ، ولكن ليس عين البدن الذي

---

(١) نفس المصدر ص/ ٧٦ .
(٢) نفس المصدر ص /٣٠١. .
(٣) الأنبياء / ١٠٤ .
(٤) غير مذكور .

كان للنفس في الدنيا ، بل مثله .

وسوف نعود الى بيان فساد هذه المقولة مع توضيح مدركها .

ج ـ مع اللاادريين

اللّاأدريون ، هم الذين اتخذوا من مسألة حقيقة المعاد ، وانه بالجسم او بالروح ، او بهما معاً موقفاً يتّسم بالحيرة والشك . وفي مقدمة هؤلاء ـ إذا صحت النسبة ـ جالينوس الحكيم كما سبق وأشرنا .

وان كان ابن حزم ، قد نسب اليه ، انه من الجازمين بامتناع المعاد مطلقاً[1] .

استدلال

وحجة[2] جالينوس في رأيه ، هو انه لم يظهر له ان النفس هل هي المزاج ، حيث يستحيل إعادتها « لأنها عند الموت تصير فانية معدومة ، والمعدوم لا يمكن إعادته » « او هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد . . . »

ولما لم يتبين له أيّ من الوجهين اختار التوقف .

وعلى تقدير صحة ما نسبه اليه ابن حزم[3] ، من جزمه بأن النفس هي مزاج متولد من تركيب اخلاط الجسد فلا يكون عندئذ من معنى

---

(١) الفصل / ٥ / ٧٤ .

(٢) الاربعون للرازي ص / ٢٨٣ ـ ٢٨٨ . والمواقف للايجي وشرحها للجرجاني / ٨ / ٢٩٧ .

(٣) الفصل / ٥ / ٧٤ .

للتوقف ، بل لا بد من ذهابه الى القول بامتناع المعاد مطلقاً[1] .

مناقشة وتفنيد

ونحن يكفينا في مقام بيان فساد هذا الموقف ، البرهنة على ان النفس مغايرة للمزاج ، وليس هي هو .

واوضح ما يمكن ايراده لإثبات المغايرة بين النفس والمزاج ، عدة امور[2] ، اهمها :

الأول : « ان النفس الناطقة ، شرط في حصول المزاج ، لأن المزاج إنما يحصل من اجتماع العناصر المتضادة ، فعلّة ذلك الاجتماع يجب ان تكون متقدمة عليه ، وكذا شرط الاجتماع وهو النفس الناطقة ، فلا تكون هي المزاج المتأخر عن الاجتماع لاستحالة الدور . »

الثاني : « ان المزاج يمانع النفس في مقتضاها ، كما في الرعشة ، فإن مقتضى النفس الحركة الى جانب ومقتضى المزاج الحركة الى جانب آخر ، وتضاد الآثار يستدعي تضاد المؤثر . فها هنا الممانعة في جهة الحركة . وقد تكون الممانعة في نفس الحركة (فقد) تكون الحركة نفسانية لا يقتضيها المزاج كما في حال حركة الانسان على وجه الأرض ، فإن مزاجه يقتضي السكون عليها ، ونفسه تقتضي الحركة . . . »

---

(١) وقد وجدت مقالة لجالينوس بعنوان « في ان قوى النفس توابع لمزاج البدن » يصرّح فيها بذلك . وقد نشر هذه المقالة الدكتور عبد الرحمن بدوي ضمن عدة رسائل في كتابه « دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب » ص / ١٨٣ وما بعدها .

(٢) راجع شرح التجريد للعلامة الحلي / ١٤٣ ـ ١٣٥ .

د ـ مع المنكرين للمعاد الجسماني

لقد سبق وذكرنا ، ان المنكرين للمعاد الجسماني هم من الفلاسفة الإلهيين وبعض المتكلمين المسلمين ، الذين يرون بأن الانسان هو هذه النفس الناطقة المجرّدة التي يستحيل عليها الفناء . ولذا فالمعاد عندهم ، هو عبارة عن عودة هذه الروح بعد مفارقة البدن ، الى عالم التجرد والروحانيات ، « واتصالها بالعالم العقلي ، الذي هو عالم المجردات ، وسعادتها ، وشقاوتها هناك بفضائلها النفسانية ورذائلها . . . »[1]

ونحن ، وان كنا سابقاً ، قد فندنا دعوى هؤلاء بشكل عام ، عندما بسطنا القول في ماهية الإنسان ، وبيّنا انه عبارة عن ثنائي متناغم ، عن روح وجسد ، . . . ولكن نجد لزاماً علينا ـ كما وعدنا هناك ـ العودة الى مقالة هؤلاء المنكرين للمعاد الجسماني ، ولكن هذه المرة ، لنسلط الأضواء على اهم حججهم ، فنرى مدى منطقيتها أو لامنطقيتها .

تنبيه

ولا بد من التنبيه ، على ان اكثر الأدلة التي حاول منكرو المعاد الجسماني ان يقيموها على صحة دعواهم ، يوجد بينها قاسم مشترك ، هو ان الجسم بالموت ، يصبح معدوماً . وتستحيل إعادة المعدوم .

ولدينا نحن أيضاً ، جواب مشترك عن هذه النقطة بالذات ، وهو أننا مع تسليمنا باستحالة إعادة المعدوم ، لأنه نفي محض فلا يصح حمل اي

---

(١) راجع المواقف للإيجي ٨ / ٢٩٨ وما بعدها حيث تجده يفصّل رأيهم في النفس وتقسيمهم لها الى جاهلة وعالمة ، مع بيان كيفية الشقاوة والسعادة في عالم المجردات .

حكم عليه ، إلا انه خارج عما نحن فيه ، إذ الجسم بالموت لا ينعدم ، وإنما هو موجود ، كل ما في الأمر ، انه موجود موزّع الأجزاء وممزقها ، وإعادته معناها لأم الممزق وجمع المتفرّق ليس إلا .

استدلال وتفنيد

اولاً : ان الانسان إذا مات ، فقد انعدم جَسَدُهُ بالموت ، فالقول بإعادته بعينه يوم القيامة ، بحيث يكون الوجود الثاني عين الوجود الأول ، يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه وهو محال : « إذ لا بد للتخلل من طرفين متغايرين ، فيكون حينئذٍ ، الوجود بعد العدم غير الوجود قبله ـ وعليه ـ فلا يكون المُعَادُ هو المبتدأ بعينه ، لأن كلًّا منهما موجود بوجود مغاير لوجود صاحبه . . . »[1]

تفنيد

وهذا الدليل باطل من وجهين :

الأول : ان زمان عدم شيء هو تخلل بين زماني وجوده الواحد ، بمعنى ان ذلك الشيء « كان موجوداً زماناً ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم (عاد) فاتصف به في زمان ثالث . »[2]

واذا اعتبرنا نسبة هذا التخلل الى العدم ، فهو تغاير اعتباري في الوجود الواحد بحسب زمانيه .

الثاني : « ان دعوى الضرورة ـ من قبل هؤلاء ـ في حكم خالفه

---

(١) (٢) المواقف للإيجي وشرحها للجرجاني ٨ / ٢٩٢ .

جمهور العقلاء غير مسموعة . »[1]

ثانياً : « إنما يكون المُعَادُ مُعاداً بعينه ، إذا أُعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت الذي كان فيه مُبْتَدَءً فيلزم ان يعاد في وقته الأول ، فيكون حينئذٍ مُبتَدءً من حيث إنه معاد ، وهذا خلف . »[2]

تفنيد : وهذا الدليل ، لا يقل فساداً عن سابقه . وذلك لأن « اللازم في إعادة الشيء بعينه ، إعادةُ عوارضه المشخصة ، والوقت ليس منها ، ضرورة ان زيداً الموجود في هذه الساعة ، هو بعينه الموجود قبلها بحسب الأمر الخارجي ، اي بحسب الأمر المعتبر في وجوده في الخارج ، لا تفاوت ولا تغاير في ذلك . فلو كان الوقت من المشخصات لوجوده خارجاً ، لكان هو في كل وقت شخصاً آخر ، وهو باطل قطعاً . . »[3]

واستحضر هنا حكاية ابن سينا مع احد تلامذته الذي كان يناظره ، مُصِراً على ان الوقت من العوارض المشخصة حيث أجابه استاذه ابن سينا بقوله : إن كان ما تدّعيه ، بأن الوقت من المشخصات لوجود شيء ما في الخارج ، فلست ملزماً بجوابك ، لأني غير من كان يباحثك ، وانت غير من كان يباحثني . فأفحم التلميذ .

ثالثاً : ان الحكم الصحيح على الشيء بأنه تجوز إعادته بعينه على ما كان موجوداً قبل انعدامه ، يستدعي ان يكون له حال عدمه نحو تعين وتشخّص في ذاته ، وهذا محال ، لأنه في تلك الحال نفي محض ، وعدم صرف ، ويترتب على ذلك بطلان الحكم بجواز الإعادة .

---

(١) و (٢) و (٣) و راجع المواقف للايجي وشرحه للجرجاني / ٨ ص / ٢٩٢ - ٢٩٣ .

تنبيه : ولا بد من التنبيه هنا ، قبل بيان فساد هذا الدليل في نفسه ، على انه غير وارد على احد البتة .

اما من لا يقول بجواز إعادة المعدوم ، ولا يلتزم بأن المعدوم شيء من الأشياء كحالنا نحن ، فواضح .

واما من يقول بأن المعدوم في حال عدمه شيء وهم المعتزلة ومَن تابعهم ، فلا يرد عليهم أيضاً ، باعتبار « انهم فرّعوا على هذه المسألة على مذهبهم ، ان الشيء إذا عُدِم لم تبطل ذاته المخصوصة ، بل زالت صفة الوجود عنه فلما كانت ذاته المخصوصة باقية حالتي العدم والوجود ، قالوا : إعادة المعدوم جائزة »[1]

تفنيد

بعد ذلك نقول ، إن هذا الدليل فاسد في نفسه من وجهين :

الأول : نقضيّ ، ومعنى ذلك ، أننا ننقض عليهم بحكمهم على المعدوم بامتناع عوده ، فكيف يكون حكمهم عليه صحيحاً - بناءً على مذهبهم - مع انه ليس له اي تميز او تشخص ، وحكم غيرهم عليه فاسداً ، لنفس السبب .؟!

الثاني : حَلّي ، ومعنى ذلك ، انه يكفي في صحة مثل هذا الحكم ، الوجود الذهني ، وهو حاصل ، ولا ضرورة لاشتراط الوجود الخارجي .

وإلا فكيف نحكم حكماً صحيحاً على شريك الباري ، فنقول إنه ممتنع ، او كيف نحكم حكماً صحيحاً باستحالة اجتماع

(١) راجع كتاب « الاربعون في اصول الدين للرازي / ٢٧٥ .

الضدين او النقيضين ؟ فما يجيبون به هنا ، نجيب به هناك .

* * *

هـ ـ الرأي المختار ودليله

بعد ان اتضح فساد القول بالمعاد الجسماني فقط ، وفساد القول بالمعاد الروحاني فقط ، وفساد التوقف في مسألة المعاد ، لفساد مدركه . فإننا نختار من بين الأقوال المتقدمة ، القول الثالث ، وهو ان المعاد إنما يكون بالجسم والروح معاً .

علماً ، بأن لا كلام لنا البتة مع الفلاسفة الماديين هنا ، الذين ينكرون المعاد مطلقاً . كما سبق ونبهنا عليه في حديثنا المتقدم « مع الماديين » .

ويمكن الاستدلال على ما اخترناه ، من كون المعاد جسمانياً روحانياً معاً بالعقل والنقل معاً ، من عدة طرق أهمها :

أولاً : ان الإيجاد الثاني للإنسان ، بتأليف اجزائه التي تفرقت بالموت ، لتعود على الصورة التي كانت عليها في الدنيا ، ثم رد عين روحها اليها ، امر جائز وممكن عقلاً ، ومقدور لله سبحانه ، باعتبار علمه المطلق الشامل لتلك الأجزاء ، وانها لأي بدن من الأبدان ، وقدرته المطلقة الشاملة لكل الممكنات . ولا إشكال في ان « صحة القبول من القابل ، والفعل من الفاعل ، يوجب صحة الوقوع وجوازه قطعاً . . . »[2]

---

(1) راجع كتاب الأربعون في اصول الدين للرازي ص / ٢٨٧ والمواقف للإيجي مع شرحه للجرجاني ٨ / ٢٩٧ .

(2) المسامرة بشرح المعايرة للكمال بن الهمام ص / ٢١٨ والمواقف للايجي ٨ / ٢٩٥ .

وقد اخبر القرآن الكريم ، بشكل لا يقبل التأويل ، بوقوع مثل ذلك في آيات كثيرة ، حتى صار من ضروريات الإيمان .

بل قرّرت الآيات كل هذا الذي أذعن له العقل من خلال حكمه المذكور . قال تعالى : ﴿ **أمَّن يبدأ الخلق ثم يعيده ، ومن يرزقكم من السماء والأرض ، أإله مع الله ، قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين ، قل لا يعلم مَن في السمٰوات والأرض الغيب إلا الله وما يشعرون أيّان يبعثون** . . ﴾[1]

« فقوله : أمَّن يبدأ الخلق ثم يعيده ، إشارة الى مقدمتين : احداهما : ان عوده ممكن في نفسه . والثانية : ان الله تعالى قادر على هذا الممكن . لأنه لو لم يكن الأمر كذلك ، لما كان الابتداء ممكناً . وقوله تعالى : ﴿ **قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله** ﴾ . اشارة الى المقدمة الثالثة ، وهي كونه تعالى عالماً بكل المعلومات »[2]

وقال تعالى : ﴿ **وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه ، قال من يحيي العظام وهي رميم ، قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم** . . . ﴾[3]

فقوله : انشأها اول مرة ، اشارة الى الجواز الذاتي والقدرة ، وقوله : وهو بكل خلق عليم ، إشارة الى كمال العلم .

الى كثير من امثال هذه الآيات التي تشير الى المبدأ والمعاد .

ثانياً : ان الإيجاد الثاني يوم القيامة ، هو مثل الإيجاد الأول. غاية الأمر ، ان الإيجاد الأول إنشاء ابتداءً من غير مثال

---

(١) النمل / ٦٤ ـ ٦٥ .

(٢) يراجع في هذا وغيره الاربعون في اصول الدين للرازي / ٢٨٩

(٣) يس / ٧٨ ـ ٧٩ .

سابق ، والإيجاد الثاني إعادة إنشاء بعد إنشاء على الكيفية التي صوّرناها سابقاً ، فكما جاز الانشاء الأول ووقع ، فليجز الإنشاء الثاني مع الجزم بالوقوع ، لأن حكم الأمثال عند العقل فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد .

وقد اشار الله سبحانه ، الى هذه الحقيقة العقلية في قوله عز من قائل :

﴿ وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده . وهو أهون عليه ، وله المثل الأعلى في السمٰوات والأرض وهو العزيز الحكيم ﴾[1]

فهذا استدلال بالشاهد الذي حصل ، على الغائب الذي سوف يحصل ، . . . وليس المقصود بأهونية الإعادة في قوله تعالى **﴿ وهو اهون عليه ﴾** الأهونية بالنسبة اليه سبحانه ، كيف وهو القادر المطلق . بل الأهونية بالنسبة الى « الأصول الدائرة بين الناس ، والموازين المتبعة عندهم ، لا بالنظر الى الأمر نفسه ، لما يرون ، من ان تكرر الوقوع حتى لمرة واحدة ، يوجب سهولته على الفاعل بالنسبة الى الفعل المسبوق بمثله ، فكأنه قال لهم : كيف تقرّون بما هو اصعب عندكم ـ وهو الابتداء ـ وتنكرون ما هو اهون عندكم ـ وهو الاعادة ؟ »

ثالثاً : ان مقتضيات العدل الإلٰهي ، الذي قامت البراهين العقلية على ضرورته ، كما عرضناها في الفصل الرابع من هذا الكتاب ، تستدعي ان يكون هنالك يوم آخر . وان يكون معاد وحشر ونشر . كيف ؟ اضرب بطرفك أنّى شئت حواليك ، فماذا تجد ؟ انك سوف تجد الظلم مستشرياً بين بني الانسان في هذه الحياة ، وكثيراً ما لا ينال الظالم العقاب

---

(١) لروم / ٢٧ .

جـزاء ظلمـه ، وكثيـراً مـا لا يصـل صـاحب الحق الى حقـه المضاع . وهذا ما لا يتفق مع عدالة الله المطلقة . ومن هنـا ، وتمشياً مـع العـدل الإلهي ، يحكم العقـل بضـرورة ان يكـون بعد هذه الحياة حياة اخرى ، ويوم يجمع فيه النـاس ليحاسبـوا عـلى مـا عملوا من خـير أو شـر . وإلا ، لم يكن من مـعنى ابـداً ، لفلسفـة الثـواب والعقـاب ، ولا للقـانـون الإلهي من اوامـر ونواه . وقـد اشار القـرآن الكـريم الى هـذه الحقيقـة في كثير من آياته :قال سبحانه ﴿ **إن الساعة آتية اكـاد أخفيها لتُجـزى كل نفس بما تسعى** ﴾[1] وقـال تعالى ﴿ **اليـوم تجزى كـل نفس بمـا كسبت لا ظلم اليـوم . . .** ﴾[2] وقـال تعـالى ﴿ **انــه يبـدأ الخلق ثم يعيـده ليجـزي الـذين آمنـوا وعملوا الصـالحـات بالقسط** ﴾[3]

رابعاً : طريقة الحصر العقلي[4]

ومؤداه ، ان الله سبحـانه ، قـد خلق الخلق إمـا للراحـة والسعـادة ، وإما للألم والشقاء ، وإما لا لواحد منهما .

وليس من الجـائز ان يقـال : انه خلقهم لـلألم والشقاء ، لأنـه امـر لا يليق بمن يصف نفسه بالرحمن الرحيم ، والمحسن الكـريم ، كيف وقد اخبـر هـو عن نفسـه سبحـانـه بقـولـه ﴿ **الله لـطيف بعبـاده** ﴾[5] ﴿ **والله رؤوف**

---

(١) طه / ١٥

(٢) غافر / ١٧ .

(٣) يونس / ٤ .

(٤) اخـذنا فكـرة هذا الـدليل عن بعض العلماء وصغنـاه صياغـة اخـرى فـراجـع كتـاب الاربعـون في اصـول الـدين للرازي ص / ٢٩٤ ـ ٢٩٥ . وقـواعـد المرام في علم الكلام لميثم بن علي البحراني ص / ١٤٦ ـ ١٤٧ .

(٥) الشورى / ١٩ .

بالعباد ﴾[1] .

وليس من الجائز أيضاً ان يقال ، انه سبحانه خلقهم لا لواحد منها ، وذلك لأمرين :

الأول : انهم قبل ان يبدعهم ويخلقهم ، كان هذا الأمر متحققاً بالنسبة اليهم ، فيكون عمله بخلقهم تحصيلاً للحاصل ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

الثاني : ان في هذا سفهاً وعبثاً ، وهو باطل لقبحه وامتناعه من الغني الحكيم ، وقد قال عز من قائل : ﴿ **افحسبتم انما خلقناكم عبثاً . . .** ﴾[2] فتعينّ ان يكون سبحانه قد خلقهم للراحة والسعادة .

وهنا نعود لنسأل بطريقة الحصر العقلي :

هذه الراحة التي ارادها الله لهم . إما ان تتحقق في الدنيا وإما ان تتحقق في الآخرة .

ومن الواضح ، ان هذه الراحة لا يمكن ان تتحقق لهم في هذه الدنيا ، فإنها دار المكاره والآلام ، وكل ما يعتقد في الدنيا لذة وراحة فإنما هو دفع للألم . فانحصر الأمر في ان الراحة لا تتحقق إلا في الآخرة ، وانطلاقاً من لا بدية تحقق مراد الله سبحانه ، كان لا بد وان يعيد هذا الانسان بعد الموت بجسمه وروحه لينال السعادة التي أرادها له الله . وهو معنى المعاد .

---

(١) البقرة / ٢٠٧ .

(٢) المؤمنون / ١١٥ .

و ـ النظام الكوني واليوم الآخر

أ ـ من الواضح ، ان مسألة المعاد ، او اليوم الآخر ، لا تتوقف عند حدود الاعتقاد بنهاية الحياة مطلقاً في هذا الكون ، في لحظة من اللحظات ، بل تشمل أيضاً ، الاعتقاد بنهاية ما لهذا النظام الكوني ككل . وبعد ذلك ، تعاد صياغته من جديد ، وفق علم الله وحكمته وقدرته .

والحقيقة ، ان منطق الامكان والجواز العقليين ، اللذين ينطبقان على الإفناء المتعلق بالانسان والحياة بشكل عام ، وعلى إعادة تركيبهما من جديد ، إن هذا المنطق ينطبق أيضاً على الإفناء المتعلق بهذا الكون المادي وإعادة تركيبه .

وبتعبير آخر ، ان العقل لا يجد اية استحالة في تخريب هذا العالم الكوني من قبل الله سبحانه ، كما لا يرى اي امتناع من إعادته ، وفق نظام جديد ومقاييس جديدة .

ومنطق العلم الحديث ، لا يتعارض مع منطق الإمكان العقلي هذا ، بل يؤيده ويسنده .

« فبطن الأرض[1] ـ كما يقول العلماء ـ يحتوي على مادة شديدة الحرارة ، نشاهدها عندما ينفجر البركان ، وهذه المادة تؤثر على الأرض بشتى الطرق . فمنها ما تصدر عنه اصوات مرعبة . وما نحس به من الهزات الأرضية التي نسميها الزلازل . . . هي حملة طبيعية ضد الانسان الذي لا يملك إزاءها شيئاً ، فهي نذير يذكّره بأنه يعيش فوق مادة حمراء

---

(١) راجع كتاب « الاسلام يتحدى » لوحيد الدين خان ص / ٨١ وما بعدها ـ بتصرّف ـ .

جهنمية . لا يفصله عنها سوى قشرة رقيقة لا يزيد سمكها عن خمسين كيلومتراً . »

« يقول عالم الجغرافيا (جورج جاموف) « إن هناك جهنم طبيعية تلتهب تحت بحارنا الزرقاء ، ومدننا الحضارية المكتظة بالسكان ، وبكلمة اخرى ، نحن واقفون على ظهر لغم عظيم ، ومن الممكن ان ينفجر في كل وقت ، ليدمّر النظام الكوني بأكمله » .

« وهذه هي حال الفضاء الخارجي ، فالكون فضاء لا حدود له ، تدور فيه نيران هائلة لا حصر لها هي السيارات والنجوم . . بأقصى سرعة يمكن تخيلها ، وهذا الدوران يمكن ان يتحول في اي يوم الى صدام عظيم لا يمكن تصوره، وفي تلك اللحظة ، يكون ما في الكون اشبه بآلاف القاذفات النفاثة المليئة بالقنابل النووية ، وهي تواصل رحلتها في الجو، ثم تصطدم كلها مرة واحدة . ان اصطدام الاجرام السماوية ليس بغريب مطلقاً ، بل الغريب حقاً هو وقوع هذا الاصطدام ، فدراسة علم الفلك تؤكد إمكان اصطدامها . »

« فالقيامة حقيقة معلومة في أعماقنا ، ونحن اليوم نعرفها في حد - الإمكان - ولسوف نلقاها غداً في صورة - الواقع - »

٣ - بين الإمكان والوقوع

ومع ذلك ، مع ان منطق الامكان والجواز العقليين ، بالنسبة لخراب هذا النظام الكوني السفلي والعلوي ، امر وارد يمكن اثباته بالبراهين المنطقية ، بل هو امر وارد وممكن في المنطق العلمي ! فإن وقوع هذا الممكن بنظر العقل والعلم ، مما لا سبيل الى اثبات وقوعه إلا عن طريق النقل ، او الشرع .

وقد حفل القرآن الكريم ، بالآيات التي تصوّر هذه الحقيقة ادق

تصـوير ، حيث جـاءت متطابقـة مع رأي العلم ، في امكـانيـة انفراط عقـد الكون بأرضـه وسمائـه ، من خلال خلل في نـظامه ، ممـا سوف يتسبب عنـه تصادم رهيب ، يؤدي الى دماره وتبدله بشكل كامل، قال تعالى :

﴿ يـوم تبـدّل الأرض غـير الأرض والسمـوات وبـرزوا لِلّه الـواحــد القهّار ﴾[1]

﴿ إذا زلزلت الأرض زلزالها ﴾[2]

﴿ يوم ترجف الراجفة تتبعها الرادفة ﴾[3]

﴿ إذا السـماء انفـطرت ، واذا الكـواكب انتثـرت ، وإذا البحــار فُجِّرت واذا القبور بُعثرت ﴾[4]

﴿ فإذا النجوم طمِسَت واذا السماء فُرِجت وإذا الجبال نُسِفت ﴾[5]

﴿ إذا السماء انشقت واذنت لربها وحُقَّت واذا الأرض مُدَّت ﴾[6]

﴿ إذا الشمس كُوِّرت واذا النجوم انكدرت وإذا الجبال سُيِّرت ﴾[7]

﴿ وإذا البحار سُجِّرت ﴾[8]

فنحن عندما نتأمل هذه الآيات الكـريمة ، التي تصـوّر بعض ما سـوف يحصـل يوم القيـامة ، لا تقصـر نظرهـا على جـانب واحـد من جـوانب هـذا

---

(١) ابراهيم / ٤٨ .
(٢) الزلزلة / ١ .
(٣) النازعات / ٦ ـ ٧ .
(٤) الانفطار / ١ ـ ٢ ـ ٣ ـ ٤ .
(٥) المرسلات / ٨ ـ ٩ ـ ١٠ .
(٦) الانشقاق / ١ ـ ٣ .
(٧) التكوير / ١ ـ ٣ .
(٨) التكوير / ٦ .

النـظام الكوني ، وانمـا تستوعب في هـذه النظرة كـل تلك الجوانب من ارض وسماء .

كـما اننا عنـدما نتـأمل كـل الفاظهـا ، نجدهـا تشير الى حقيقـة جعلها العلم نهايـة لهذا الكـون ، ففي الأرض زلازل وفيضانـات ، وفي السـماء نـار ولهيب . وهذا ما كررته الآيات بالفاظ مختلفة ، وصور متنوعة .

﴿ البحـــار فُجّـرت ﴾ ﴿ الجبال نُسِفَت ﴾ ﴿ الأرض مُدّت ﴾ ﴿ السماء انشقت ﴾ ﴿ البحـار سُجِّرت ﴾ ﴿ النجـوم طُمِسَت ﴾ ﴿ السـماء فُـرِجت ﴾ ﴿ السـماء انفـطرت ﴾ ﴿ زلـزلت الأرض ﴾ ﴿ الكـواكـب انتثـرت ﴾ الخ . . .

المبحث الثاني

لواحق مسألة المعاد

تمهيد

لواحق مسألة المعاد ، او اليوم الآخر ، تبدأ منذ لحظة انفصال الروح عن البدن بالموت ، وإنزال الميت الى منزله الجديد الذي هو القبر ، مروراً بعالم البرزخ ، وانتهاء بالنشر والحشر والحوض والحساب يوم القيامة ، مع ما يتمخض عنه من جنة او نار .

ولا بد من التنبيه هنا ، على ان كل هذه المسائل ، مما لا يحيله العقل ، بل يحكم بجوازه وإمكانه في نفسه ، وقد ورد النقل بوقوعه ، فوجب المصير الى التصديق به . . .

١ ـ عالم البرزخ وحساب القبر

أ ـ عالم البرزخ

البرزخ لغة ، هو الحاجز بين الشيئين[1] .

---

(١) راجع محيط المحيط للبستاني مادة ب . ر . ز .

وقد ورد في القرآن الكريم بهذا المعنى ، قال تعالى : ﴿ مَرَجَ البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان ﴾[1] ﴿ وهو الذي مرج البحرين هذا عذب فرات وهذا ملح اجاج ، وجعل بينهما برزخاً وحجراً محجوراً . ﴾[2] .

والبرزخ ، بمعناه المبحوث عنه هنا ، هو « عالم القبر ، وهو عالم المثال الذي يعيش فيه الانسان بعد موته الى قيام الساعة . »[3] .

والبرزخ ، بهذا المعنى ، مما ذهب الى الاعتقاد به جمهور المسلمين. وقد دلّت عليه آيات وروايات .

اما الآيات ، فأوضحها وأصرحها قوله تعالى : ﴿ حتى إذا جاء احدهم الموت قال رب ارجعونِ لعلي اعمل صالحاً فيما تركت كلا إنها كلمة هو قائلها ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون ﴾[4]

فهذه الآية الكريمة ، صريحة الدلالة على ان البرزخ ، هو ما بين خروج الروح وقيام الساعة .

« والمراد بكونه وراءهم ، كونه امامهم محيطاً بهم . وسمّي وراءهم بعناية انه يطلبهم ، كما ان مستقبل الزمان امام الانسان . . . وان في (لفظ) وراء معنى الإحاطة قال تعالى ﴿ وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصباً . . . ﴾[5] »[6]

وكذلك ، مما يدل على عالم البرزخ قوله تعالى : ﴿ قالوا ربنا امتّنا

---

(١) الرحمن / ١٩ ـ ٢٠ .

(٢) الفرقان / ٥٣ .

(٣) الميزان للعلامة الطباطبائي / ١٥ / ٦٨ .

(٤) المؤمنون / ٩٩ ـ ١٠٠ .

(٥) الكهف / ٧٩ .

(٦) تفسير الميزان للطباطبائي / ١٥ / ٦٨ .

اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل ﴾[1]

« فهنا الى يوم البعث ـ وهو يوم قولهم هذا ـ اماتتان وإحياءان ، ولن يستقيم المعنى إلا بإثبات البرزخ ، فيكون إماتة وإحياء في البرزخ وإحياء يوم القيامة . ولو كان احد الإحياءَين في الدنيا والآخر في الآخرة ، لم يكن هناك إلا إماتة واحدة من غير ثانية » .[2]

وغيرهما كثير من الآيات .

وأما الروايات ، فنكتفي بما ذكره القمي في سياق تفسير قوله تعالى المتقدم « ربنا امتنا اثنتين » الآية من ان البرزخ هو الثواب والعقاب بين الدنيا والآخرة ، وهو قول الامام جعفر بن محمد الصادق (ع) :

« والله ما اخاف عليكم الا البرزخ ، وأما إذا صار الأمر الينا فنحن اولى بكم » .

ب ـ حساب القبر

مسألة حساب القبر وعذابه ، من المسائل الإجماعية بين المسلمين ، اللهم الا ما يحكى « عن ضرار بن عمرو وكان من اصحاب المعتزلة ثم التحق بالمجبِّرة »[3] انه انكره وكذا نقل صاحب البحر الزخار ١ / ٨٤ الانكار عن المرِّيسي وابن كامل ويدل على حساب القبر آيات وروايات :

فمن الآيات قوله تعالى المتقدم ﴿ ربنا امتنا اثنتين ﴾ الآية وقد فصلنا الكلام فيها حيث ذكرنا ان إحدى الميتتين وأحد الإحياءين انما يكونان في القبر للحساب .

---

(١) المؤمن / ١١ .
(٢) الميزان للطباطبائي / ١ / ٣٥٠ .
(٣) راجع شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص / ٧٣٠ .

ومنها قوله تعالى :

﴿ وحاق بآل فرعون سوء العذاب النارُ يُعرضون عليها غدواً وعشياً ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب ﴾ [1]

ودلالة الآية على حساب القبر من مجموع جهتين :[2]

الأولى : صرّحت الآية بأن هناك عرضاً على النار ثم إدخالاً فيها ، والإدخال أشد من العرض .

الثانية : صرّحت الآية بأن العرض على النار قبل قيام الساعة ، التي فيها الإدخال ، وهو عذاب القبر في عالم البرزخ .

ومن الروايات[3] ، ما ذكره العياشي في تفسيره عن زرارة وحمران ومحمد بن مسلم عن الصادقين (ع) انهما قالا : « إذا وضع الرجل في قبره ، اتاه ملكان ، ملك عن يمينه وملك عن شماله ، واقيم الشيطان بين يديه ، عيناه من نحاس ، فيقال له : ما تقول في هذا الرجل الذي خرج من بين ظهرانيكم يزعم انه رسول الله ؟ فيفزع لذلك فزعه فيقول إن كان مؤمناً : محمد رسول الله . فيقال عند ذلك : نم نومة لا حلم فيها ويفسح له في قبره تسعة اذرع ، ويرى مقعده من الجنة . وهو قول الله **﴿ يثبّت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا ﴾** وإن كان كافراً قالا : مَن هذا الرجل الذي كان بين ظهرانيكم يقول انه رسول الله ؟ فيقول : ما أدري . فيخلّى بينه وبين الشيطان »

---

(1) غافر / ٤٥ ـ ٤٦ .

(2) راجع تفسير الميزان للسيد الطباطبائي ١٧ / ٣٣٥ .

(3) يراجع فتح الباري في شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني ٣ / ١٨٣ وما بعدها وتفسير الميزان للعلامة الطباطبائي ١٢ / ٦٤ وما بعدها .

جـ ـ السؤال والحساب

السؤال ، يجب الاعتقاد به ، لإخبار الله سبحانه عنه في كتابه المجيد في عدة آيات .

قال تعالى﴿ وقفوهم إنهم مسؤولون ﴾[1]

وقال تعالى ﴿ فوربك لنسئلنّهم اجمعين ﴾[2]

وقال سبحانه ﴿ وليُسئلنَّ يوم القيامة عما كانوا يفترون ﴾[3]

وكذلك الحساب ، وقد دلت عليه آيات كثيرة منها :

قوله تعالى ﴿ وإن تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله﴾[4]

وقوله تعالى ﴿ فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب ﴾[5]

تنبيه

ولا بد من التنبيه ، على ان محاسبة الله إيانا لا تجري وُفقَ مقاييسنا للمحاسبة . ذلك انه سبحانه يحاسب « اهل الموقف في اوقات يسيرة ، لا يشغله حساب احد عن حساب غيره ، كما لا يشغله شأن عن شأن . وورد في الخبر انه تعالى يحاسب الخلائق كلهم في مقدار لمح البصر ، وروي بقدر حلب شاة . . . وروي عن امير المؤمنين (ع) انه قال ما معناه . انه سبحانه يحاسب الخلق دفعة كما يرزقهم دفعة »[6]

---

(١) الصافات / ٢٤ .
(٢) الحجر / ٩٢ .
(٣) العنكبوت / ١٣ .
(٤) البقرة / ٢٨٤ .
(٥) الرعد / ٤٠ .
(٦) راجع مجمع البيان للطبرسي / المجلد الأول / ٢٩٨ .

وبملاحظة هذه النقطة بالذات ، نجد ان غالبية الآيات التي ورد فيها لفظ « الحساب » قد اقترن بكلمة « سريع » كقوله تعالى ﴿ اولئك لهم نصيب مما كَسَبوا والله سريع الحساب ﴾[1]

وغيرها من الآيات .

د ـ نشر الصحف ونطق الجوارح

وكلاهما حق يجب الاعتقاد به ، لإخبار الله سبحانه عنهما في القرآن الكريم .

اما نشر الصحف ، فقد اخبر الله سبحانه عنه في قوله تعالى ﴿ وإذا الصحف نُشرت ﴾[2]

وقد عبّر في بعض الآيات عن الصحيفة التي تنشر يوم القيامة وقد سُجلت فيها كل اعمال الانسان في الدنيا خيراً كانت او شراً ـ عبر عنها ـ بلفظ كتاب . قال تعالى : ﴿ ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً ﴾[3]

كما اخبرنا القرآن الكريم ، بأن الأبرار يوم القيامة يستلمون كتبهم بأيمانهم . قال تعالى : ﴿ فأما مَن أوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حساباً يسيراً ﴾[4]

وأما الفجّار فسوف يستلمون كتبهم بشمائلهم او وراء ظهورهم قال تعالى : ﴿ فأما من أوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم أوتَ كتابيه ﴾[5]

---

(1) البقرة / ٢٠٢ .
(2) التكوير / ١٠ .
(3) الاسراء / ١٣ .
(4) الانشقاق / ٧ .
(5) الحاقة / ٢٥ .

وقـال تعـالى ﴿ وأمـا من أوتي كتابـه وراء ظهـره فسـوف يـدعـو ثبوراً ﴾[1]

واما نـطق الجـوارح ، فكـذلـك اخبـر عنـه الله سبحـانـه في كتـابـه الكـريم . قال تعـالى : ﴿ يوم تشهـد عليهم السنتهم وايـديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون ﴾[2]

وقـال تعـالى : حتى إذا مـا جـآؤهـا شهـد عليهم سمعهم وأبصـارهم وجلودهم بما كانوا يعملون وقالوا لجلودهم لِمَ شهدتم علينـا قالـوا انطقنـا الله الذي انطق كل شيء ﴾ الآية[3]

هـ ـ الميزان

وهـو من شُعَب حساب الأعمـال ، حق يجب الاعتقاد بـه ، والإذعان لـه ، فهـو من مختصـات يـوم القيـامـة كـما اخبـر عنـه القـرآن الكـريم قـال تعالى : ﴿ ونضع الموازين القسط ليوم القيامة ﴾[4]

وقـال تعالى ﴿ فمن ثقلت مـوازينه فـأولئك هم المفلحـون ومن خفّت موازينه فأولئك الذين خسروا انفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون ﴾[5]

ولا خـلاف بين المسلمـين في أصل المسألة . وان كـانوا قـد اختلفوا في كيفية هذا الميزان . حيث « قال شيـوخ المعتزلـة انه يـوضع ميـزان حقيقي له كفتان »[6]

---

(١) الانشقاق / ١٠ .

(٢) النور / ٢٤ .

(٣) فصلت / ٢٠ ـ ٢١ .

(٤) الانبياء / ٤٧ .

(٥) الأعراف / ٨ ـ ٩ .

(٦) راجع شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص / ٧٣٥ .

لأن لفظ الميزان ورد في القرآن ، وما يتبادر منه هو الميزان المتعارف لأهل الدنيا ، والتبادر علامة الحقيقة ، فيحمل عليها لإمكانها .

في حين ذهب « عباد وجماعة من البصريين وآخرون من البغداديين ، الى ان المراد بالموازين العدل دون الحقيقة »[1] .

وهنالك اكثر من قول حول كيفية وزن الأعمال لسنا ملزمين بالأخذ بأي واحد منها ، بل نحيل علم كيفيته الى ديّان يوم الدين ، يوم لا ينفع مال ولا بنون ، إلا من اتى الله بقلب سليم .

و ـ الصراط

وهو حق يجب التصديق به .

والصراط في اللغة : الطريق . ورد ذكره في القرآن الكريم ، في عدة آيات منها قوله تعالى ﴿ اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم ﴾ الآية[2] .

وقد روي عن علي (ع) ، ان الصراط المستقيم هو طريق المؤمنين الى الجنة في الآخرة . واختار هذا القول الجبائي[3] .

وقد ورد في روايات الصراط « انه جسر ممدود على النار ، يؤمر بالعبور عليها البر والفاجر ، فيجوزه الأبرار ويسقط فيها الفجار »[4] .

---

(١) راجع شرح التجريد للعلامة الحلي / ٣٣٨ . كما يراجع للاطلاع على تحقيقات علمية مهمة حول الموضوع تفسير الميزان للعلامة الطباطبائي ٨ / ص : ١٠ وما بعدها .

(٢) الفاتحة / ٦ ـ ٧ .

(٣) راجع مجمع البيان للطبرسي ، المجلد الثاني / ١٧٥ .

(٤) راجع تفسير الميزان للعلامة الطباطبائي ١٤/ ٩٤ . كما يراجع كتاب جواهر الاخبار المطبوع بهامش البحر الزخار لمحمد بن يحيى بهران ١ / ٨٤ وكتاب الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص / ٢٠٣ .

وقد نُقِل عن الشيخ الصدوق في الاعتقاد انه عمل قوله تعالى ﴿ وإن منكم الا واردها - يعني جهنم - كان على ربك حتماً مقضياً ﴾[1] على الصراط بالمعنى المذكور .

ولسنا ملزمين بالأخذ بشيء من الأوصاف المذكورة التي وصف بها بعضهم هذا الصراط ، كالحشوية ، من انه ادق من الشعر وأحدّ من السيف وغير ذلك[2] .

ز - الجنة والنار

اجمع المسلمون على ان الاعتقاد بهما من ضروريات الدين . وحكموا بكفر منكرهما .

ولكن ، هل الجنة والنار مخلوقتان فعلاً ، او انهما ستخلقان يوم القيامة . . . ؟

هذا ما وقع فيه الاختلاف .

وقد ذهب جمهور المسلمين ، الى انهما مخلوقتان فعلاً .

بينما اختار ابو هاشم ، والقاشي عبد الجبار من المعتزلة[3] ، والقوطي ، وضرار بن عمرو[4] ، انهما غير مخلوقتين الآن .

ولم يقطع القاسم من الزيدية في المسألة[5]

---

(1) مريم / ٧١ .
(2) راجع المسامرة شرح المسايرة للكمال بن الهمام ص / ٢٤٤ .
(3) راجع المسامرة شرح المسايرة للكمال بن الهمام ص / ٢٤٧ .
(4) راجع البحر الزخار لابن المرتضى ، ١ / ٨٥ .
(5) نفس المصدر .

اختيار واستدلال

ونحن نختار ، تبعاً للجمهور ، انهما مخلوقتان فعلاً ، لدلالة بعض الآيات القرآنية على ذلك .

منها : قوله تعالى : ﴿ وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض أُعِدّت للمتقين ﴾[1]

ومنها : قوله تعالى مخبراً عن النار ﴿ واتقوا النار التي أعدّت للكافرين ﴾[2]

ولا إشكال في ان كل معدود موجود .

وكقصة آدم وحواء ، حيث ورد في سياق الآيات التي حكت عنها : ﴿ وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة . . . ﴾ والمتبادر المفهوم من لفظ الجنة ، باللام العهدية ، انها هي المعهودة والتي هي دار الثواب .[3]

اوصاف الجنة والنار

إن المسلم ، وتبعاً للنصوص القرآنية ، التي لا تقبل التأويل والتعليل ، كما ذهب اليه بعض الفلاسفة الإلهيين وفي طليعتهم ابن رشد[4]، حيث ذهب هؤلاء الى ان ما ورد في الشرع من صور التعذيب بالنار في الآخرة ، والتنعيم في الجنة ، ما هي الا من قبيل التمثيل ، وليس لها اي وجود يوم القيامة . وتأولوا ما ذهبوا اليه بأن « التمثيل بالمحسوسات

---

(١) آل عمران / ١٣٣ .

(٢) آل عمران / ١٣١ .

(٣) راجع المسامرة شرح المسايرة للكمال بن الهمام ص / ٢٤٨ ـ ٢٤٩ .

(٤) مناهج الأدلة لابن رشد ص / ٢٤٢ .

هو أشد تفهيماً للجمهور ، والجمهور اليها وعنها اشد تحركاً »[1] ويقصدون بالجمهور هنا ، العوام .

نقول : إن المسلم ، تبعاً للنصوص القرآنية التي لا تقبل التأويل والتعليل ، لا بد وان يعتقد ـ تعبداً ـ بالمدلول اللفظي ، وعملاً بحجية الظواهر ، والتبادر الذي هو من علامات الحقيقة ، كما يقول علماء الأصول ، بأن كل ما هو « من شؤون الجنة والنار والثواب والعذاب في الحياة الثانية ، هو صورة حسية حية للوصف في النص القرآني ، وذو طابع مادي محسوس ، لا يقبل اي تفسير آخر . . . »

من الصور الحسية للثواب والعقاب

ومن صور النعيم الحسي في الجنة ، والتي وردت في القرآن الكريم ـ وهي كثيرة :

السرر الموضونة [2]، والأكواب[3] والكؤوس[4] ، والنمارق[5] ، وانهار من عسل مصفى[6] ، وانهار من لبن[7] ، وانهار من خمر[8] ، والحور العين[9] ، والولدان المخلدون[10]، وما تشتهي الانفس وتلذ الأعين[11] . . . الخ .

---

(١) نفس المصدر .
(٢) الواقعة / ١٥ .
(٣) الواقعة / ١٨ .
(٤) الواقعة / ١٨ .
(٥) الغاشية / ١٥ .
(٦) و (٧) و (٨) محمد / ١٥
(٩) الواقعة / ٢٢ .
(١٠) الواقعة / ١٧ .
(١١) الزخرف / ٧١ .

ومن صـور التعـذيب الحسي في النـار ، والتي وردت في القـرآن الكريم ، وهي كثيرة :

السمـوم[1] ، الجحيم [2] ، شجـرة الـزقـوم [3] ، الاغـلال في الاعنـاق [4] ، المقـامع من حـديـد [5] ، سـرابيـل القـطران [6] ، مـاء صـديـد [7] ، لهـا شهيق وهي تفـور[8] انها لـظى نـزاعـة للشّـوى [9] ، الكافرون حصب جهنم[10] . . .

ح ـ الثواب والعقاب

لا خـلاف بين المسلمـين ، في ان المسلم المطيـع ، يثـاب من قِبَـل الله سبحانه . كما ان المسلم العاصي يعاقب .

وهذا مستمد من اصـل العدل الإلَهي ، الـذي يقتضي الثواب لـلأول ولِلثاني العقاب .

ولكن الخلاف وقع بينهم في الوجه لكـل منهما . فهـل ان ذلِك الثـواب عـلى الـطاعـة هـو استحقـاق او تفضّـل من الله عـلى الانسـان . وان ذلـك العقاب على المعصية هل هو استحقاق او عدل .

---

(1) الواقعة / ٤٢ .
(2) الواقعة / ٩٤ .
(3) الصافات / ٦٢ .
(4) يس / ٨ .
(5) الحج / ٢١ .
(6) ابراهيم / ٥٠ .
(7) ابراهيم / ١٦ .
(8) الملك / ٧ .
(9) المعارج / ١٦ .
(10) الأنبياء / ٩٨ .

وقد ذهب الأشاعرة[1] ، وابو القاسم البلخي من المعتزلة[2] ، الى ان الثواب تفضّل لا استحقاق ، وان العقاب عدل . واختاره القاسم من الزيدية[3] .

ودرجة الاستحقاق اسمى من التفضّل المجرد[4] .

اختيار واستدلال

ونحن نختار ما ذهب اليه الإمامية الاثنا عشرية[5] ، وجمهور المعتزلة[6] ، وجمهور الزيدية[7] ، من ان الثواب والعقاب استحقاق لا تفضل وعدل ، وذلك لدلالة العقل والنقل عليه .

اما العقل ، فيمكن الاستدلال به من وجهين :

الأول : لا اشكال في ان التكليف لا لعبث ، وانما كان لفائدة تعود الى المكلف نفسه ، وذلك لغنى الله المطلق . وهذه الفائدة لا يمكن ان تعود الى العبد في الدنيا ، لأن اشتغاله بها على مشقتها لا يخلو من ضرر او ما يرجع اليه . فتعيّن ان تعود اليه في الآخرة ، وهو نفس الثواب المستحق بالطاعة ، التي يقبح بدونها الابتداء بالثواب ، لاستلزامه عبثية التكليف .

الثاني : ان التكليف مستلزم للمشقة ، والمشقة الملزمة من دون عوض

---

(١) راجع المواقف للإيجي ٨ / ٣٠٧ .
(٢) راجع شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبّار المعتزلي ص / ٦١٧ .
(٣) راجع كتاب البحر الزخار لابن المرتضى ١ / ٧٨ .
(٤) راجع التبصير في الدين للأسفراييني ص / ٧٣ .
(٥) راجع شرح التجريد للعلامة الحلي ص / ٢٢٢ وما بعدها .
(٦) شرح الاصول الخمسة للقاضي عبد الجبار المعتزلي ص / ٦١٧ وما بعدها .
(٧) البحر الزخار لابن المرتضى ١ / ٧٨ .

قبيح في نظر العقل ، فيكون التكليف المسبب للمشقة من غير عوض قبيحاً عقلاً

واما النقل ، فتكفي الآيات الكثيرة الصريحة في استحقاق العبد للثواب على الطاعة والعقاب على المعصية . منها قوله تعالى ﴿ ذوقوا عذاب الخلد هل تُجزَون الا بما كنتم تكسبون ﴾[1] ﴿ فاليوم لا تُظلم نفس شيئاً ولا تُجزَون الا ما كنتم تعملون ﴾[2] ﴿ لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ﴾[3] ﴿ وتلك الجنة التي اورثتموها بما كنتم تعملون ﴾[4] ﴿ اليوم تُجزَى كل نفس بما كسبت لا ظلم اليوم ﴾[5]

ط ـ الوَعد وَالوَعيد

الوعد : « هو كل خبر يتضمن ايصال نفع الى الغير او دفع ضرر عنه في المستقبل . . . »[6]

« وأما الوعيد : فهو كل خبر يتضمن ايصال ضرر الى الغير او تفويت نفع عنه في المستقبل . . »[7]

وفيه الاستقبال شرط في مفهوميهما المبحوث عنهما هنا . « لأنه إن نفعه في الحال ، او ضره مع القول ، لم يكن واعداً ولا متوعداً . . »[8]

ومن هنا ، كان البحث عن وعد الله ووعيده ، من المباحث المرتبطة بمسألة المعاد .

---

(١) يونس / ٥٢ .

(٢) يس / ٥٤ .

(٣) البقرة / ٢٨٦ .

(٤) الزخرف / ٧٢ .

(٥) غافر / ١٧ .

(٦) و(٧) و(٨) راجع شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص / ١٣٤ ـ ١٣٥ .

ولم يخالف احد من المسلمين في اصل حصول الوعد والوعيد ، من قبل الله سبحانه لعباده . والقرآن طافح بآيات كثيرة تفيدهما . وكذلك السنة الشريفة .

وانما الخلاف بينهم ، وقع في الوعيد ، من حيث الجزم بوجوب انفاذ الله سبحانه ، مضمون ما توعّد به العاصي على الكبيرة التي ارتكبها ، حيث اختار المعتزلة عدم جواز تخلّف ما توعّد به[1]. وقد احتجوا لما ذهبوا اليه بآيات وبعض الروايات .

في حين ذهب الاشاعرة[2]، والإمامية الاثنا عشرية[3] ، الى ان العاصي وان كان مستحقاً للعقوبة ، او ان عقاب الله له عين العدل ، الا انه يجوز ان تناله مغفرة الله ، وينقذه عفوه .

اختيار واستدلال ونقاش[4]

ونحن نختار ما ذهب اليه الأشاعرة ، والإمامية الإثنا عشرية وذلك لعدة امور أهمها :

اولاً : ان جميع العمومات ، آيات وروايات ، والتي تمسك بها المعتزلة لمذهبهم ، وان سلمناها ، الا انها انما يكون ظهورها حجة في المدعى ، مع عدم ورود المخصص عليها وهو وارد .

ثانياً : ان هذه الآيات والروايات ، معارضة بعمومات الآيات

---

(١) نفس المصدر .

(٢) راجع المواقف للإيجي ٨ / ٣٠٦ وما بعدها .

(٣) شرح التجريد للعلامة الحلي / ص / ٣٢٩ .

(٤) من اراد التوسع وزيادة الاطلاع فليراجع كتاب الاربعون في اصول الدين للامام الرازي ص / ٣٩٠ وما بعدها .

والـروايات ، المتضمنـة لوعـد الله بالمغفـرة وقبول التـوبـة ، كقـوله تعـالى ﴿ ان الله يغفر الـذنوب جميعـاً ﴾[1] ، وقـولـه تعـالى ﴿ وإن ربك لـذو مغفرة للنـاس على ظلمهم ﴾[2] .
وعلى في هذه الآيـة تفيـد الحـال ، اي ذو مغفـرة لهم حـال كونهم ظالمين . وقولـه تعالى ﴿ ان الله لا يغفـر ان يُشرك بـه ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ﴾[3] .

وعنـد التعارض ، لا بـد من ترجيـح عمومـات الوعـد على عمومات الوعيد لوجوه :

الأول : لأنها اكثر ، والكثرة من المرجحات .

الثاني : لأن « صرف التـأويل الى جـانب الوعيـد احسن من صـرفه الى جـانب الوعـد ، لأن إهمال الـوعيد كـرم وإهمال الوعد لؤم . . . » .

الثـالث : لأن العاصي « اتى بـأتم الطاعـات واكبرهـا وهـو الإيمان ، ولم يأت بما هو اكبر المعاصي وهـو الكفر ، فـوجب ان نرجّح جانب وعده على جانب وعيده . »

ثالثاً : واما ما ذهب اليه المعتزلـة ، من ان خلف الوعيـد قبيح فـلا يصدر عنه سبحانه ، فمدفوع ، بأنه فضـل وإحسان ، ومـا كـان كذلـك فهو ممـدوح من قِبَلِ العقـلاء . ولا إشكال في انهم لا يمدحون على قبيح .

(١) الزمر / ٥٣ .
(٢) الرعد / ٦ .
(٣) النساء / ٤٨ .

ي : التَّوبَة

التوبة : مصدر تـاب ، يتوب ، تـوباً ، ومتـاباً ، وتـابةً وتَتْـوِبـةً فهـو تائب ، وتوّاب : بمعنى « رجـع عن المعصية ، او نـدم على الـذنب مستقراً ، بأن لا عذر له في إتيانه »[1] .

وقد اشتُرطت في حصول التوبة ثلاثـة شروط عنـد اجتماعهـا يتمخض عنها ما اسمي بالتوبة النصوح .

الأول : النَدم على المعصية .

الثاني : الإقلاع عنها فوراً .

الثالث : العزم على عدم العودة اليها الى آخر العمر .

والباعث على التـوبة ، هـو الاعتقاد بمـا يترتب عـلى المعصية من ضـرر عـظيم في الدنيـا والآخرة ، ممـا يستوجب الابتعـاد عن مقارفتهـا دفعاً لـذلك الضرر .

وجوب التوبة

لا إشكـال في وجوب التـوبة من قبـل العبد ، ويـدل عليه قـوله تعـالى ﴿ توبوا الى الله توبة نصوحاً ﴾ الآية[2] .

وقوله تعالى ﴿ وتوبوا الى الله جميعاً ايها المؤمنون لعلكم تفلحون ﴾[3]

---

(١) راجع محيط المحيط للبستاني مادة : تَ ، وَ ، بَ .

(٢) التحريم / ٨ .

(٣) النور / ٣١ .

قبول التوبة

كما لا إشكال في قبول توبة العبد النصوح من قِبَل الله سبحانه .

كما لا إشكال في ان التوبة المقبولة توجب سقوط العقاب على المعصية . ويدل على ذلك عدة آيات منها :

قوله تعالى ﴿ غافرِ الذنب وقابلِ التّوب شديدِ العقاب ذي الطَّول ﴾[1] .

وقوله تعالى : ﴿ ألم يعلموا أن الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات وأن الله هو التوّاب الرحيم . ﴾[2]

وقوله تعالى ﴿ فمن تاب من بعد ظلمه واصلح فان الله يتوب عليه ﴾[3] .

وهنالك مسائل عديدة تتعلق بالتوبة وكيفيتها تبعاً لنوع الذنب الصادر عن العبد ، من كونه حقاً لله ، او حقاً للناس وغير ذلك . فمن رام زيادة اطلاع فليراجع المطوّلات .

ك ـ الشفاعة

الشفاعة من « شفع يشفع ، طلب التجاوز عن سيئة كأنه ضم نفسه اليه معيناً له ، فهو شافع وهم شافعون ، وهو شفيع وهم شفعاء . والمشفَّع : المقبول الشفاعة »[4] .

---

(١) غافر / ٣ .

(٢) التوبة / ١٠٤ .

(٣) المائدة / ٣٩ .

(٤) معجم الفاظ القرآن الكريم / مجمع اللغة العربية ـ القاهرة ـ المجلد الثاني مادة : ش . ف . ع .

وعُرِّفت ايضاً بأنها « السؤال في التجاوز عن الذنوب من الذي وقعت الجناية في حقه . قيل : ولا تستعمل الا بضم الناجي الى نفسه مَن هو خائف من سطوة الغير »[1] .

الشفاعة في القرآن

وقد وردت هذه المادة في كتاب الله بصيغ متعددة ، منها :

قال تعالى ﴿ مَن ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه﴾[2]

وقال تعالى ﴿ ولا يشفعون الا لمن ارتضى ﴾[3]

وقال تعالى ﴿ لا يملكون الشفاعة إلا مَن اتخذ عند الرحمن عهداً﴾[4]

وقال تعالى ﴿ فَهَلْ لنا من شفعاء فيشفعوا لنا ﴾[5]

وقال تعالى ﴿ يومئذ لا تنفع الشفاعة الا مَن أذن له الرحمن ورضي له قولاً﴾[6] .

وقال تعالى ﴿ قل لله الشفاعة جميعاً ﴾[7]

ومن التأمل في هذه الآيات ، وهي بعض ما ورد فيه هذه المادة في كتاب الله ، وبعد إرجاع بعض الآيات الى بعضها الآخر ، يتضح ان الشفاعة ، وإن نصّت بعض هذه الآيات ، كالآية الأخيرة على نفيها عن

---

(١) راجع محيط المحيط للبستاني مادة / شَ . فَ . عَ .

(٢) البقرة / ٢٥٥ .

(٣) الأنبياء / ٢٨ .

(٤) مريم / ٨٧ .

(٥) الاعراف / ٥٣ .

(٦) طه / ١٠٩ .

(٧) الزمر / ٤٥ .

غير الله سبحانـه ، وإثباتهـا لله وحده ، الا ان الآيـات النافيـة لمقام الشفـاعة عن غــير الله ، انمــا تنفيهــا عن غيــره تعــالى بمعنى الاستقــلال في المـلك والتصرف ، وحينئذٍ لا تتنافى معها الآيات المثبتة للشفاعة لغـير الله سبحانـه ، لأنها انمـا تثبتهـا لهـذا الغـير بـإذنـه تعـالى وتمليكـه ، ومن المعلوم ان كـل مـا بالغير ، لا بد وان ينتهي الى ما بالذات ، فالله هو المبدأ ، واليـه المنتهى .

ومن هنـا يتضح أيضـاً ، ان مبـدأ الشفـاعـة منسجم مـع المبـدأ العـام لـلأسبـاب والمسببـات ، وليس فيـه اي تعـطيـل لأي جـانب من جـوانب الحاكمية والتكليف ، ولا المحكومية والانقياد .

ممن تصح الشفاعة ؟

ولا ريب ، في ان تأثير الشفيـع عند المشفّـع لديـه ، لا يمكن ان يكون اعتبـاطياً من دون مقـاييس ، وانما لا بـد من ان يتـوافـر ذلـك الشفيـع عـلى صفـات في نفسه ، تكـون موجبـة لقربـه الى المـولى ، وعلو منـزلتـه لـديـه ، وكرامته عنده ، واصطفائه من قِبَله . وهذه مرتبـة لا ينالهـا الا نبي مرسـل ، او مَلَك مقـرَّب ، او مؤمن امتحن الله قلبه بـالإيمان الخـالص . او شهيـد في سبيل الله . وقد يستفاد ذلك من بعض آيات كتـاب الله[1] .

شفاعة نبينا محمد (ص)

أجمع المسلمون على ان الشفاعة ثابتة لخاتم الانبيـاء (ص) ، ومقبولـة منه عند اللهِ سبحانه يوم القيامة ، بشأن العصاة والمذنبين .

---

(۱) بـالنسبة لشفـاعة الانبيـاء راجع آيـة / ۲۹ / من سورة الانبيـاء ـ وبالنسبـة لشفـاعـة المـلائكة فـراجع آيـة / ۲٦ / من سورة النجم ـ وبـالنسبة لشفـاعة المؤمنـين فراجـع الآية / ۱۹ / من سورة الحديد ـ واما بالنسبة للشهداء فراجع الآية نفسها من سورة الحديد .

وقد استُدل على شفاعته بقوله تعالى :

﴿ ومن الليل فتهجَّد به نافلة لك عسى ان يبعثك ربُّكَ مقاماً محموداً ﴾[1]

فقد اجمع المفسرون[2] ، على ان المراد بالمقام المحمود ، مقام الشفاعة .

كما وردت عدة روايات دالة على شفاعته المقبولة يوم القيامة[3] .

شفاعة الأئمة المعصومين من اهل البيت (ع)

ولا ريب عندنا نحن الشيعة الإمامية خاصة[4] وعند كل مسلم منصف عامة ، ان في طليعة الشفعاء بعد رسول الله (ص) يوم القيامة ، يأتي ائمة المؤمنين من اهل بيت النبي (ص) ، الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً .

ومن هنا نفهم معنى الروايات[5] التي نصَّت على ان عليَّ بن ابي طالب هو صاحب الحوض واللواء والصراط والإذن يوم القيامة !!

---

(١) الإسراء / ٧٩ .

(٢) راجع التفسير الكبير للرازي / ٢١ / ص ٣١ . ومجمع البيان للطبرسي المجلد الثالث ص / ٤٣٥ . وتفسير الميزان للعلامة الطباطبائي ١٣ / ١٧٦ .

(٣) راجع فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر ٨ / ٣٠٢ - ٣٠٣ - وتفسير الميزان للطباطبائي / ١٧٩ .

(٤) راجع من كتاب الخصال للشيخ الصدوق حديث الاربعمائة ص / ٦١٠ وما بعدها . وتفسير الميزان ١٣ .

(٥) راجع مستدرك الحاكم ٣ / ١٣٨ وكنز العمال ٦ / ٤٠٢ - ٤٠٣ .

شفاعة فاطمة الزهراء (ع)

كما لا ريب عندنا نحن الشيعة الإمامية خاصة وعند كل مسلم منصف عامة ، ان في طليعة الشفعاء بعد رسول الله (ص) يوم القيامة ، تأتي فاطمة الزهراء ، سيدة نساء العالمين ، وسيدة نساء اهل الجنة ، كما نصّت على ذلك السنة المطهّرة[1] .

لمن تجري الشفاعة ؟

مَن تجري في حقه الشفاعة ؟

هل تجري في حق العصاة والمذنبين من أهل الكبائر في الدنيا؟ فتسقط الشفاعةُ العقوبةَ تجاوزاً منه سبحانه .

او انها تنال المؤمنين من أهل الطاعات والقُرُبات ، فتكون سبباً لزيادة الحسنات لهم ، ونماءً في ثوابهم ورفع درجاتهم ؟ .

وبتعبير اخصر ، هل ان الشفاعة تفيد في زيادة الثواب او في درء العقاب . . .؟

هذا هو محل الخلاف الحاصل بين العلماء في الشفاعة .

حيث ذهب المعتزلة الا ابا هاشم منهم[2] ، الى ان الشفاعة لا تكون الا لمن يستحق الثواب من المؤمنين ، ويكون متعلق الشفاعة طلب زيادة الثواب له وعلو الدرجات .

---

(١) راجع فتح الباري شرح صحيح البخاري ـ باب مناقب فاطمة ـ ومستدرك الحاكم ٣ / ١٥١ .

(٢) راجع شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص / ٦٨٨ .

وأما اصحاب الكبائر الذين يموتون بلا توبة ، فلا شفاعة لهم ، انسجاماً مع مذهبهم في خلود مرتكبها في النار .

وقد اختار هذا الرأي جمهور الزيدية[1] .

في حين . ذهب الامامية الاثنا عشرية[2] ، وجمهور الأشاعرة[3] ، وابو هاشم من المعتزلة[4] ، الى القول الأول ، وهو ان الشفاعة انما شُرِّعت ، لتنال العصاة من أهل الكبائر .

اختيار واستدلال ونقاش

ونحن نختار القول بأن الشفاعة إنما تجري بحق العصاة اصحاب الكبائر من المسْلمين ، وذلك لأمور :

أولاً : قوله تعالى ﴿ فما تنفعهم شفاعة الشافعين ﴾[5] فقد وردت هذه الآية ، في معرض التهديد للكفار ، الذين دلت عليهم الآية التي قبلها ﴿ وكنا نكذّب بيوم الدين ﴾ حكاية عن انفسهم ، فالذي اخبرت عنه الآية ، وهو عدم الانتفاع بالشفاعة ، انما هم هؤلاء الكفّار ، والفاسق الذي ندّعي شمول دليل الشفاعة له ، لم يخرج بفسقه عن الاسلام ، فلو كان حاله - كما يقول المعتزلة ومَن تابعهم - كذلك ، لم يبق فرق في هذا التهديدْ بينه وبين الكافر ،

---

(١) راجع البحر الزخار لابن المرتضى ١ / ٨٠ .

(٢) راجع شرح التجريد للعلامة الحلي ص / ٣٣٠ .

(٣) راجع المواقف للإيجي ٨ / ٣١٢ وما بعدها .

(٤) شرح الاصول الخمسة لعبد الجبار ص / ٦٨٩ .

(٥) المدثر / ٤٨ .

وكان تخصيص الكافر به من العبثية بمكان . تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

ثانياً : لو كانت الشفاعة ـ كما ذهب المعتزلة وأتباعهم ـ في خصوص زيادة الحسنات وعلو الدرجات فقط لأهل الطاعات دون أهل الكبائر ، لصح ان نكون شافعين في النبي (ص) حيث نطلب من الله له الدرجات الرفيعة ، والفضيلة والوسيلة ، وهذا باطل قطعاً ، لأنه يشترط في الشافع علو رتبة ومقام وقرب عند الله من المشفوع فيه . واذا كان التالي باطلاً ، فالمقدَّم مثله .

ثالثاً : الرواية[1] التي وردت عن النبي (ص) من عدة طرق ، وهي قوله صلوات الله وسلامه عليه من جملة ما ورد فيها : « الشفاعة لأهل الكبائر من امتي ، فأما المحسنون فما عليهم من سبيل »

فان هذه الرواية نص في ان الشفاعة إنما تنال أهل الكبائر من المسلمين ، واكثر من هذا انها نص في ان أصحاب الطاعات والحسنات لا يحتاجون الى شفاعة . فالشفاعة لدرء العقاب لا لجلب الثواب .

رابعاً : ان الآيات التي استدل بها المعتزلة ومَن تابعهم على ما ادّعوه من ان الشفاعة لا تنال اصحاب الكبيرة ومنها : قوله تعالى **﴿ واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة ﴾** الآية[2]

---

(١) راجع امالي الصدوق والمواقف للإيجي ٨ / ٣١٢ وصحيح البخاري كتاب الرّقاق .

(٢) البقرة / ٤٨ .

وقوله تعالى ﴿ وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع ﴾[1]

وقوله تعالى ﴿ من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة ﴾[2]

وقوله تعالى ﴿ أفأنت تنقذ من في النار ﴾ الآية[3]

وقوله تعالى ﴿ وما للظالمين من انصار ﴾[4]

وقوله تعالى ﴿ وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين ﴾[5] إن هذه الآيات كلها لا تدل على المطلوب .

أما الآيات الثلاث الأوليات ، فهي نافية لمبدأ الشفاعة بقول مطلق ، ولكن يوجد في قبالها آيات كثيرة تقرر مبدأ الشفاعة مع قيد ارتضاء الله لصاحبها ، او اذنه بها ، لو لمن اتخذ عند الرحمن عهداً ، وحينئذٍ يمكن ان نحمل تلك الآيات النافية مطلقاً على الآيات المثبتة مع هذه القيود ، من باب حمل المطلق على المقيد ، فلا تعود الآيات تلك صالحة للاستدلال على مدعاهم .

واما الآيتان الرابعة والسادسة ، فخارجتان عن محل الكلام ، لأنها واردتان في الكفار[6] ، كما يدل عليه سياق الآيات السابقة واللاحقة ، ونحن طبعاً لا ندّعي ان الشفاعة تنال الكافرين .

وأما الآية الخامسة ، بملاحظة سياقها ، فهي واردة في مَنْ يمنعون

---

(١) غافر / ١٨ .
(٢) البقرة / ٢٥٤ .
(٣) لزمر / ١٩ .
(٤) لبقرة / ٢٧٠ .
(٥) لانفطار / ١٥ .
(٦) راجع ما أردت من كتب التفسير في موارد الآيات المذكورة ، للتأكد مما اوردناه .

الفقـراء والمسـاكـين حقـوقهم التي جعلهـا الله لهم في امـوالهم ، فـالمقصـود بالظلم ، ظلمهم لهؤلاء المساكين بهـذا المنع ، ومعنى ذلـك ، ان مورد الآيـة آكل حقوق الناس ، وهذا النوع من الظلم لا يكـون موضـوعاً للشفـاعة التي ينحصر موضوعها في حقوق الله تعالى ، كما لا يكون موضوعاً للتوبة .

خاتمة المطاف

وبعد ، فإن المعاد ، كبند من بنود العقيدة الإسلامية ، وكـأصل خـطير من اصـولها ، ينقـل الإنسان من دائـرة الكائن المحصـور الرؤ يـة والتفكير في الأرض ومـا عـلى الأرض ، المقيّـد بـالجسـد وضـرورات الجسـد ، المنـدفـع بغرائزيتـه وشهوانيتـه ، ليعتدي وينتهـز ، ولا يقيم وزناً لأيـة قيمة ولا حـرمة لها .

الى دائرة أرحب واسمن ، دائرة الإنسـانية المتكـاملة ، البعيدة الـرؤ ية الى ما يشمل العالم الآخر ، الذي هو عالم الشفافية والصفاء والنقاء .

العـالم ، الذي يجـد فيه الإنسـان جزاء استقـامته في الـدنيـا ، وتقيُّـده بأوامر الله ونـواهيه ، وقيـامه بـأمانتـه سبحانـه التي وضعها بـين يديـه ، حين جعله خليفـة لـه عـلى هـذه الأرض . هـذه الأمـانـة التي تشمـل في معنـاهـا الواسع ، الكون بكل أبعاده بما فيه الإنسان .

كـما يجد في ذلـك العالم ، جـزاء انحرافـه في الدنيـا عن صـراط الله ، وتمرّده على احكام الدين الـذي ارتضاه لـه بعد إكمـاله ، حيث يكـون خائنـاً للأمانة ، مفرِّطاً في حفظها .

وعنـدما يتصـور الانسان ثـواب الله وعقابـه في ذلك العـالم ، عـلى مـا قدَّمت يداه في هذا العالم ، التزاماً بكلمته او انحرافـاً ، ويعتقدهـما ، فسوف يكـون ذلك التصـور وهذا الاعتقـاد ، ضوءاً احمـر يحذّره بـاستمرار ، من ان

يعتـدي او يستغل ، وعنـدئذ يعـرف حدوده التي لا يجـوز لـه ان يتعـداهـا ، فيحتـرم حدود الآخـرين ، ويعيش بنـو الانسـان عـلى هـذه الأرض ، ورثـة واحـدة متآلفـة متحـابـة ، تـرفـرف عليهـا رايـة السعـادة والسـلام ، فيعمـر الكون ، وتثرى الحضـارة البشريـة وتغنى ، من جرّاء صب كـل الاهتمامـات والجهود ، في استخراج كنوز الأرض ، واستكشاف أسـرار الكون ، وتسخـير خيراته في خدمة بني الإنسـان في ظل رسـالة الله ، ونـظامه ، ورحـاب كلمته وتوجيهاته . وصولاً الى المجتمع العابد .

وصدق الله حيث يقول :

﴿ أفحسبتم انما خلقناكم عبثاً وانكم الينا لا تُرجعون ﴾

والحمد لله اولاً وآخراً وظاهراً وباطناً .

اهم مصادر الكتاب

القرآن الكريم

مجمع البيان في تفسير القرآن — للطبرسي : أبي علي الفضل بن الحسن دار إحياءالتراث العربي ـ بيروت

تفسير مفاتيح الغيب — للرازي : فخر الدين ، طبعة بولاق ـ مصر

تفسير الكشاف — للزمخشري : أبي القاسم طبع القاهرة ١٣٥٤ هـ والطبعة الأخيرة ١٩٦٦ الحلبي

جامع البيان في تفسير القرآن — للطبري : ابن جرير طبعة بولاق ـ مصر ١٣٣٠ هـ

البيان في تفسير القرآن — للخوئي : أبي القاسم النجف الأشرف ـ الطبعة الثانية

الميزان في تفسير القرآن — للطباطبائي : محمد حسين طبعة طهران ـ الأولى

الأمالي — للمرتضى : علي بن الحسين مطبعة الخانجي ـ ١٣٢٥ هـ

الكافي — للكليني : محمد بن يعقوب مؤسسة دار الكتب الاسعدية ـ طهران

صحيح البخاري

صحيح مسلم

مسند احمد

تأويل مختلف الحديث — للدينوري : ابن قتيبة مصر ـ ١٣٢٦ هـ

الإصابة في تمييز الصحابة — للعسقلاني : ابن حجر القاهرة ـ ١٣٢٩

ميزان الاعتدال في نقد الرجال — للذهبي القاهرة ١٣٢٥

شجرة العقول — للزوزني : الوليد

الأربعون في أصول الدين — للرازي : فخر الدين حيدر آباد ـ ١٩٣٤

اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي : فخر الدين القاهرة ـ ١٨٥٩

التبصير في الدين — للاسفرائيني : أبي إسحاق القاهرة . طبعتا ١٩٤٠ ـ و ١٩٥٥ .

الملل والنحل — للشهرستاني : محمد عبد الكريم طبعة لندن ـ وطبعة البابي الحلبي بمصر ١٩٦٨

المواقف مع شرح الجرجاني — للايجي : عضد الدين طبعة ١٩٠٧ وطبعة القاهرة ١٣٥٧ هـ

بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ابن تيمية : احمد تقي الدين طبعة بولاق ـ مصر

مقالات الإسلاميين — للاشعري : أبي الحسن

رسالة التوحيد — لمحمد عبده الشيخ : تصحيح وتعليق محمد رشيد رضا ـ مطبعة المنار ١٣٤٦!

كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد	للحلي : الحسن بن يوسف المطبعة العلمية بقم - إيران
شوارق الإلهام	للاهيجي : عبد الرزاق طبعة طهران
سرح العيون	للمصري : ابن نباتة
تصحيح اعتقادات الصدوق	للشيخ المفيد طبعة ايران
الفرق بين الفرق	للبغدادي : عبد القاهر
المنية والأمل	لابن المرتضى
كنز الفوائد	للكراجكي طبع إيران
كشف الحق ونهج الصدق	للحلي : الحسن بن يوسف طبع إيران
اوائل المقالات	للشيخ المفيد طبع إيران
الاحتجاج	للطبرسي : أبي علي الفضل بن الحسن طبعة إيران وطبعة النجف الأشرف
تبيين كذب المفتري	للحافظ : ابن عساكر
طبقات الشافعية الكبرى	للسبكي : تاج الدين
المسائل الخمسون في أصول الكلام	للرازي : فخر الدين القاهرة ١٣٢٨ هـ
مقاصد الفلاسفة	للغزالي : أبي حامد مصر
حول الرؤية	لشرف الدين : عبد الحسين.منشورات دار الأضواء - النجف الأشرف
المبدأ والمعاد	للشيرازي محمد بن إبراهيم طبع إيران
تهافت التهافت	لابن رشد القاهرة ١٩٠٣ هـ
الكشف عن مناهج الأدلة	لابن رشد مطبعة الانجلو المصرية ١٩٥٥

تلخيص ما بعد الطبيعة لابن رشد المطبعة الكاثوليكية ببيروت

تلخيص السماع الطبيعي لابن رشد حيدر اباد بالهند ١٩٤٧

الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي : أبي حامد طبع مصر

تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم دار المعارف بمصر ١٩٥٧

فلسفتنا لمحمد باقر الصدر دار الفكر ـ بيروت

مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه لعبد الوهاب خلّاف مطابع دار الكتاب العربي ـ مصر

قواعد المرام في علم الكلام لميثم بن ميثم البحراني مطبعة مهر بقم ـ إيران ـ ١٣٩٨ هـ

كــتــب اخـــرى متفرقة

الفلسفة انواعها ومشكلاتها	لهنتر ميد ترجمة الدكتور فؤاد زكريا دار نهضة مصر ١٩٦٩
الزمان والأزل	لولتر ستيس ترجمة الدكتور زكريا ابراهيم بيروت ١٩٦٧
دراسات في النفس الإنسانية	لمحمد قطب دار القلم بالقاهرة
خصائص التصور الإسلامي ومقوماته	سيد قطب دار احياء الكتاب العربي ـ القاهرة
قصة الحضارة	لول ديورانت
تاريخ الفلسفة في الإسلام	لدي بور ترجمة وتعليق محمد هادي ابو ريده مطبعة لجنة التأليف بالقاهرة
نهج البلاغة	لابن أبي الحديد دار احياء الكتب العربية ـ القاهرة
تاريخ بغداد	للخطيب البغدادي
الطبقات الكبرى	لابن سعد

المحاورات « فيدون »	لأفلاطون
أصول الفقه	للشيخ محمد رضا المظفر مطبعة النجف الأشرف
المنطق	للشيخ محمد رضا المظفر مطبعة النجف الأشرف
اسبينوزا	لفؤاد زكريا
الإشارات والتنبيهات	لابن سينا

فهرست الكتاب

فهرست الكتاب

المقدمة ٧

مقدمة الطبعة الثانية ٩

مقدمة الطبعة الثالثة ١٣

بحوث تمهيدية ١٥

١ ـ الجو الذي نشأ فيه علم العقيدة، المحكم والمتشابه ١٧

موقف مسلمي العصر الأول من المتشابه ١٨

عصر التساؤلات وصلته بالفكر المترجم ٢٠

٢ ـ وجه تسمية هذا العلم بعلم الكلام ٢٢

وجهة نظر ٢٣

٣ ـ علم الكلام والفرق بينه وبين الفلسفة ٢٥

٤ ـ نقد علم الكلام ومناقشته ٢٦

علم الكلام ودعوى سببيته لسد باب الاجتهاد ٢٩

٥ ـ أضواء على أهم الفرق والمدارس الكلامية ٣٠

أ ـ قبل عصر الترجمات ٣٠

١ ـ الخوارج ٢١

٢ ـ المرجئة ٢٤

٣ ـ المجبرة ٢٧

٤ ـ القدرية ٣٩

١ ـ المشبهة ٤٣
٢ ـ المعتزلة ٤٦
٣ ـ الأشاعرة ٥٦
٤ ـ الإمامية ومواقفهم من آراء سائر الفرق الاعتقادية ٦٤
أ ـ موقف الإمامية من المشبهة ٦٤
ب ـ موقف الإمامية من المجبرة والمفوضة ٦٥
ج ـ موقف الإمامية من الخوارج والمرجئة ٦٦
د ـ موقف الإمامية من المعتزلة ٦٦

الفصل الأول

في العلة الأولى للكون

تمهيد ٧٥
المبحث الأول: هل يمكن الاستدلال على وجود العلة الأولى ٧٧
أ ـ مع المانعين ٧٧
ب ـ اختيار ونقاش ٧٨
المبحث الثاني: الأدلة العقلية على وجود العلة الأولى ٨١
أ ـ دليل العناية أو دليل الأسباب الغائية ٨١
ب ـ دليل الاختراع ٨٤
وجهة نظر ٨٥
ج ـ دليل الحدوث ٨٧
د ـ دليل الحركة ٨٨
هـ ـ دليل الإمكان والوجوب ٩٠
الدليل على بطلان التسلسل ٩٢

الفصل الثاني

مع الماديين

تمهيد ٩٧
المبحث الأول: مذهب المصادفة ٩٩

موقف ونقد ١٠٠
النتيجة ١٠٣
المبحث الثاني: المذهب الطبيعيّ ١٠٥
نقد المذهب الطبيعي ١٠٦
النتيجة ١٠٨
النقطة الثانية ١١٠
المبحث الثالث: أصل الحياة ١١١
نشأة الخلق في الأساطير ١١٢
النظريات حول أصل الحياة ١١٣
١ ـ نظرية الخلق الخاص ١١٣
٢ ـ نظرية النقل ١١٤
نقد نظرية النقل ١١٤
٣ ـ نظرية الانبثاق ١١٥
نقد هذه النظرية ١١٥
المبحث الرابع: مجرى الحياة ١١٧
أ ـ رأي الإلٰهيين ١١٧
ب ـ مع نظرية التطور ١١٧
ملخص نظرية التطور ١١٨
قانون تنازع البقاء ١١٨
أهم أدلة التطوريين العلمية ١٢٠
ج ـ وقفة أخيرة ١٢٥

الفصل الثالث

التوحيد

أ ـ تمهيد ١٣١
ب ـ لماذا التوحيد؟ ١٣٥
ج ـ معنى التوحيد ١٣٧

المبحث الأول: الأدلة العقلية على أن الله واحد وجوداً ١٣٩
الدليل الأول ١٣٩
الدليل الثاني ١٤١
الدليل الثالث ١٤١
الدليل الرابع ١٤١
المبحث الثاني: وحده الذات الإلٰهية ١٤٥
الأول ١٤٥
الثاني ١٤٥
الثالث ١٤٥
المبحث الثالث: وحدة الذات والصفات ١٤٧
تمهيد وتنبيه ١٤٧
أولاً ـ صفات الله ١٤٨
١ ـ الصفات السلبية ١٤٨
أ ـ الله بين التجريد والتجسيد ١٤٩
ب ـ الحق هو التجريد ١٥٠
ج ـ مع أدلة المجسمة ١٥٣
استدلالهم بالكتاب ١٥٣
استدلال المشبهة بما زعموا أنه سنة ١٥٤
د ـ مناقشة وتفنيد وتوجيه ١٥٥
دعوة إلى تطهير كتب الحديث ١٦٠
هـ ـ القول بالتجسيم ولوازمه الباطلة ١٦١
أولاً ـ المجسمة وجواز رؤيته سبحانه ١٦٢
ثانياً ـ المجسمة وكون الله في جهة معينة ١٧٤
الله والعرش والمجسمة ١٧٦
ثالثاً ـ المجسمة وانتقال الله من مكان إلى مكان ١٧٧
٢ ـ الصفات الثبوتية ١٨٠

أ ـ معنى صفات الذات ١٨١
ب ـ معنى صفات الأفعال ١٨١
ج ـ الدليل على كون الله عالماً ١٨٢
د ـ هل من حدود للعلم الإلهي ١٨٣
هـ ـ اختيار واستدلال ١٨٣
الاستدلال بالسنة ١٨٤
الاستدلال بالعقل ١٨٥
و ـ دليل نفي علمه سبحانه بذاته ١٨٥
نقاش ١٨٦
ز ـ دليل نفي علمه سبحانه بالجزئيات ١٨٦
نقاش ١٨٧
ح ـ دليل نفي علمه تعالى بالأشياء قبل وجودها ١٨٧
نقاش ١٨٨
ثانياً ـ وحدة الذات والصفات ١٨٨
أ ـ الإمامية ورأيهم في المسألة ١٩٠
ب ـ رأي بقية متكلمي المسلمين ١٩٠
ج ـ اختيار واستدلال ١٩١
الاستدلال بالعقل ١٩١
الاستدلال بالنقل ١٩١
د ـ عودة إلى استدلال القائلين بالتغاير بين ذاته وصفاته ١٩٣
نقاش وتفنيد ١٩٣

الفصل الرابع

العدل

تمهيد: معنى العدل ١٩٩
أ ـ العدل في اللغة ١٩٩
ب ـ العدل في القرآن الكريم ١٩٩

ج ـ العدل بمعناه المبحوث ٢٠٠
المبحث الأول: العدل في الفلسفة الأخلاقية ٢٠١
أ ـ العدل رأس الفضائل ٢٠١
ب ـ العدل في الأخلاق ـ تعريف وتحديد ٢٠٣
المبحث الثاني: العدل والمتكلمون المسلمون ٢٠٥
تمهيد ٢٠٥
أ ـ العدل عند الأشاعرة ٢٠٦
ب ـ العدل عند غير الأشاعرة ٢٠٦
وجهة نظر ٢٠٧
ج ـ أهم الأدلة العقلية على عدل الله ٢٠٨
المبحث الثالث: مسألة الآلام ٢١١
تمهيد ٢١١
أ ـ مشكلة الآلام وشموليتها ٢١١
ب ـ الآلام بنظر المسلمين ٢١٢
الرأي الأول ومناقشته ٢١٣
الرأي الثاني ومناقشته ٢١٤
الرأي الثالث ومناقشته ٢١٥
ج ـ الرأي المختار في المسألة ٢١٦
عود على بدء ٢١٧
اعتراضان ودفعهما ٢١٩

الفصل الخامس

النبوة

المبحث الأول: معنى النبيّ ٢٢٥
أ ـ في اللغة ٢٢٥
ب ـ في الاصطلاح ٢٢٥

ج ـ مع الفلاسفة ٢٢٦

المبحث الثاني: البعثة بين الإمكان والاستحالة ٢٢٧
أ ـ القول بالاستحالة ودليله ٢٢٧
ـ مع شبهة البراهمة ٢٢٨
ب ـ وجوب البعثة وعدمه ٢٢٩
ج ـ ثبوت نبوة خاتم الأنبياء (ص) ٢٣٢
د ـ النبوة استحقاق أو تفضل؟ ٢٣٣

المبحث الثالث: صفات النبي وشرط النبوة ٢٣٥
١ ـ العصمة لغة واصطلاحاً ٢٣٥
٢ ـ اشتراط العصمة في النبي وعدمه ٢٣٦
أ ـ موقف غير الإمامية ٢٣٦
ب ـ موقف الإمامية الاثني عشرية ٢٣٨
ـ خاتمة ٢٤١

المبحث الرابع: المعجز ٢٤٣
١ ـ معنى المعجز لغة واصطلاحاً ٢٤٣
أ ـ معنى المعجز لغة ٢٤٣
ب ـ معنى المعجز اصطلاحاً ٢٤٣
٢ ـ إقامة المعجز ضرورة للنبوة ٢٤٥
ـ جواب ابن روزبهان وردّه ٢٤٧
٣ ـ خير المعجزات ما شابه أرقى فنون العصر ٢٤٨
٤ ـ القرآن معجزة إلهية ٢٥٠
٥ ـ القرآن معجزة خالدة ١٥٢
٦ ـ جوانب أخرى إعجازية ٢٥٥
ـ هل الأنبياء أفضل أم الملائكة؟ ٢٥٥
ـ مختصر سيرة خاتم الأنبياء محمد (ص) ٢٥٧

الفصل السادس

المعاد

بحوث تمهيدية ٢٦٧

١ ـ معنى المعاد ٢٦٧

أ ـ في اللغة ٢٦٧

ب ـ في القرآن الكريم ٢٦٧

ج ـ في الاصطلاح ٢٦٩

٢ ـ ما هو الموت؟ ٢٦٩

٣ ـ النفس بين التجريد والتجسيد ٢٧٠

تمهيد ٢٧٠

أ ـ المراد بالنفس ٢٧١

ب ـ نعم للتجريد ٢٧١

ج ـ الأدلة العقلية على التجريد ٢٧٢

د ـ تعقيب وتوضيح ٢٧٣

٤ ـ مع الماديين ٢٧٤

٥ ـ المعاد: جولة مع التاريخ ٢٧٦

الغرض من هذا العرض ٢٧٨

المبحث الأول: حقيقة المعاد ٢٨١

تمهيد ٢٨١

أ ـ الأقوال في المسألة ٢٨٢

ب ـ مع المنكرين للمعاد الروحاني ٢٨٢

مناقشة هذا القول ٢٨٣

ج ـ مع اللاأدريين ٢٨٩

ـ استدلال ٢٨٩

ـ مناقشة وتفنيد ٢٩٠

د ـ مع المنكرين للمعاد الجسماني ٢٩١

- تنبيه ٢٩١
استدلال وتفنيد ٢٩٢
هـ - الرأي المختار ودليله ٢٩٥
و - النظام الكوني واليوم الآخر ٣٠٠
١ - منطق العقل ٣٠١
٢ - منطق العلم ٣٠١
٣ - بين الإمكان والوقوع ٣٠١

المبحث الثاني: لواحق مسألة المعاد ٣٠٥
- تمهيد ٣٠٥
١ - عالم البرزخ وحساب القبر ٣٠٥
أ - عالم البرزخ ٣٠٥
ب - حساب القبر ٣٠٧
ج - السؤال والحساب ٣٠٩
د - نشر الصحف ونطق الجوارح ٣١٠
هـ - الميزان ٣١١
و - الصراط ٣١٢
ز - الجنة والنار ٣١٣
- اختيار واستدلال ٣١٤
- أوصاف الجنة والنار ٣١٤
- من الصور الحسية للثواب والعقاب ٣١٥
ح - الثواب والعقاب ٣١٦
- اختيار واستدلال ٣١٧
ط - الوعد والوعيد ٣١٩
- اختيار واستدلال ونقاش ٣١٩
ي - التوبة ٣٢١
- معنى التوبة ٣٢١

- وجوب التوبة ٣٢١
- قبول التوبة ٣٢٢
ك - الشفاعة ٣٢٢
- معنى الشفاعة ٣٢٣
- الشفاعة في القرآن ٣٢٣
- ممن تصح الشفاعة؟ ٣٢٤
- شفاعة نبينا محمد (ص) ٣٢٤
- شفاعة الأئمة المعصومين (ع) ٣٢٥
- شفاعة الزهراء (ع) ٣٢٦
- لمن تجري الشفاعة ٣٢٦
- اختيار واستدلال ونقاش ٣٢٧
- خاتمة المطاف ٣٣٠
- أهم مصادر الكتاب ٣٣٣